ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N. 81 ABRIL-JUNIO 1947 VOL. 21

SUMARIO

Págs.

SEVERINO GONZÁLEZ RIVAS, *Los teólogos salmantinos y el decreto de la justificación* 147

JOSÉ M. BOVER, *Fundamentos teológicos de la Asunción corporal de María a los cielos* 171

MANUEL QUERA, *Una palabra más sobre el decreto "pro Armenis"* 187

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

MANUEL ALONSO, *Hugo de San Víctor, refutado por Domingo Gundisalvo hacia 1170* 209

JOSÉ MADOZ, *Nuevas fuentes de los "Versus Isidori"* 217

JOSÉ M. BOVER, *El "gran misterio de la piedad"* 225

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS: Criado, Rafael, S. I., *La Sagrada Pasión en los Profetas.*—Thils, G., *Etudes bibliques... L'Enseignement de Saint Pierre.*—Altaner, Bertoldo, *Patrología.*—Fernández, D., De Dalmases, C., Leturia, P., S. I., *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis.* Vol. I: *Narrationes scriptae ante annum* 1557: MHSI.—Muro Orejón, Antonio, *Las Leyes Nuevas.* 1542-1543.—Getino, Luis Alonso, O. P., *Influencia de los Dominicos en las Leyes Nuevas.*—Schuster, A. I., Cardenal, O. S. B., *Liber Sacramentorum. Estudio histórico-litúrgico sobre el Misal romano,* t. 4, *El Bautismo en el Espíritu y en el fuego,* t. 5, *Las eternas nupcias del Cordero.*—Gertrudis, Santa, *El Heraldo del amor divino. Revelaciones, con las oraciones y Ejercicios de la misa Santa.*—Casanovas, Ignacio, S. I., *San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús.*—González, J., *San Froilán de León.*—Felipe Iturbide, Dionisio, C. SS. R., *Flor de Granada. Historia documentada y completa de Conchita Barrecheguren.*—Sticco, María, *El ideal vale más que la vida. Perfil biográfico de Delia Agostini, primera aspiranta de la J. C. I.*—Payeras, Francisco, Pbro., *Siempre tuya, Biografía de Catalina Valens Nicoláu.*—Müller, Juan B., S. I., *Manual de ceremonias.*—Morán, Epifanio, C. SS. R., *Jesucristo ayer y hoy.*—Torres, Alfonso, S. I., *Apuntes de Ejercicios,* 2.ª ser., *Lecciones sacras sobre los Santos Evangelios,* vol. 2.º.—Guardini, Romano, *La esencia del Cristianismo.*—Deleyto y Piñuela, José, *También se divierte el pueblo.*—Duque de Maura, *El príncipe que murió de amor, D. Juan, primogénito de los Reyes Católicos.*—Timon-David, P. J., *Patronatos de juventud. Método, organización y dirección.*—Lores Paláu, Pbro., *La Obra de las Vocaciones Sacerdotales.*—Toldrá, Jaime, *El gran renacentista español D. Antonio Agustín Albanell.*—Contreras, Juan de, *Historia del arte hispano.*—García Garcés, N., C. M. F., *Compendio de Metodología científica.* — Blanco García, Vicente, *Gramática latina. Latín medieval. Introducción a su estudio y Antología.*—*Biblioteca de clásicos sociales españoles,* 1.º y 2.º t.—Del Valle, F., S. I., *Las reformas sociales en España.*—González Cordero, F., *Bosquejo de una Historia de la Filosofía.*—*Piezas maestras del Teatro teológico español,* t. 1.º y 2.º. 235

II. REVISTAS: Teología: Dogmática. Doctrina sobre teólogos. Biblica, Patrística, Medieval y Moderna 263

CRONICA

El Voto Asuncionista.—Conmemoraciones centenarias.—Nuevas publicaciones.—Necrología 279

LIBROS RECIBIDOS 284

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Joaquín Salaverri, S. I.,* de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander). *José Antonio de Aldama, S. I.,* de la Facultad de Granada. *José Madoz, S. I.,* de la Facultad de Oña (Burgos). *José M.ª Dalmáu, S. I.,* de la Facultad de Sarriá (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para Bibliografía: *Manuel Quera, S. I.*—Apartado 6.046.—Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA 1947 SON:

España y naciones del convenio postal	39 ptas.
Los demás países	55 —
Número suelto	12 —
Número atrasado	14 —

ADMINISTRACIÓN: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—MADRID.

Los teólogos salmantinos y el decreto de la justificación

Desde hace cuatrocientos años, los nombres de Salamanca y Trento viven unidos e indisolublemente trenzados, como se une y abraza la yedra al roble secular. Y es que de los doscientos españoles que aproximadamente intervinieron en Trento, a lo largo de los dieciocho años que duró el Concilio (1545-1563), medio centenar procede de la Universidad de Salamanca, bien como discípulos de aquella escuela, bien como profesores de la misma, y en algunos casos como alumnos primero y después como maestros. Existen entre ellos numerosos Prelados, insignes catedráticos, simples alumnos, visitadores o reformadores de la Universidad, y hasta un embajador del César Carlos V, siempre afanosos de aportar aquella pureza de doctrina que brotaba desbordante en el Alma Mater. No todos estos teólogos nos han legado en herencia obras escritas; pero todavía se acercan a veinte, algunos aún no debidamente conocidos y valorados, aquellos en cuyos libros podemos rastrear la alteza de su ingenio, y descubrir los conocimientos teológicos y canónicos de que hicieron gala en las deliberaciones de Trento, siendo así que los restantes conciliares españoles, de los cuales poseemos algún escrito, no pasan de cincuenta [1].

Estas solas cifras bastan para formarnos alguna idea de la contribución que representa la Academia salmantina a la memorable Asamblea, cuyo cuarto centenario conmemoramos. Si se ha dicho con razón que Trento fué *tan español como ecuménico,* también podríamos añadir: *y tan salmantino como español.*

La realidad de estas afirmaciones podrá comprobarse, no sólo por el número de asistentes al concilio, sino también, y

---

1 Para mayor información sobre este particular pueden consultarse nuestros trabajos: *Un catálogo ms. de los españoles y portugueses que asistieron al Concilio de Trento* (Anuario de la Asociación española para el progreso de las Ciencias, Zaragoza 1940, p. 370-386); *Teólogos salmantinos en Trento* (Las Ciencias, 11 (1946) 115-138).

más principalmente, por la parte que tomaron en los trabajos conciliares, y por la huella que imprimieron en los magníficos decretos de las veinticinco sesiones tridentinas.

Uno tan sólo nos interesa por el momento: el decreto de la justificación, proclamado solemnemente en la sesión sexta, el 13 de enero de 1547.

De él afirmaban los Legados, en carta fechada aquel mismo día: "En centenares y centenares de años quizás no se encuentre concilio alguno que haya aprobado una exposición doctrinal de esta importancia". Y al día siguiente, en otra carta dirigida al mismo Paulo III, escribía jubiloso el arzobispo de Armagh, primado de Irlanda: "Hemos tenido una insigne sesión, para un decreto magnífico, y diligentemente trabajado, en cuya aprobación, por un manifiesto milagro de Dios, convinieron todos los de los más diversos pareceres" [2].

¡Providencial coincidencia! Frente al error fundamental del Luteranismo, surge el decreto más importante de la Asamblea tridentina.

Para Lutero, la justificación por la sola fe era "el compendio de toda la doctrina cristiana". Su espíritu atormentado, y su corazón sangrante de inquietudes, creyeron encontrar aquí, ya años antes de su apostasía, el lenitivo de la crisis desgarradora por que atravesaba su alma. Ni la condenación de sus errores en 1520, por la bula de León X, ni la falange aguerrida de controversistas católicos que le sale al paso durante los años siguientes, en teólogos como Gropper, Contarini, J. Fisher, J. Faber, J. Driedo, Pflug, Eck, J. Dobneck, Pigio, Catarino..., y en las Universidades de Lovaina, París y Colonia, hicieron volver sobre sus pasos al padre de la falsa Reforma. Lejos de remansar la corriente, ésta se precipitaba cada día con más violencia hacia el abismo. Melanchton, el mejor de sus discípulos, y con él todos los primeros reformadores, consideran la justificación luterana como la clave del nuevo evangelio, y como el factor esencial de discordia entre católicos y protestantes. La lucha, y la consiguiente confusión de ideas, crecían por momentos...

Trento va a ser el dique de ese torrente desbordado, y el faro luminoso que, disipando las tinieblas, oriente a las futuras generaciones.

El torrente se contuvo y la luz se hizo. Y por cierto de tal manera que cuando más tarde los Romanos Pontífices hayan de condenar a Bayo, Jansenio o Rosmini, o cuando el concilio Vaticano, en sus numerosos esquemas, tenga que enfrentarse

---

[2] CT 10, 786; 5,786 nota 2.

con los errores racionalistas, apenas hará otra cosa que volver la vista hacia Trento, cuyo resplandor todavía puede alumbrar los caminos de la verdad.

¡Obra inmortal la de la sesión sexta! Tanto más digna de admiración cuanto que los Padres que la realizaron no contaban con una exposición sistemática anterior, sino que espigando acá y allá afirmaciones dispersas en las fuentes de la revelación, hubieron de construir, frente a la herejía protestante, aquella síntesis maravillosa de la verdad católica. Maravillosa por la exuberancia de las ideas y por la precisión de sus definiciones, calcadas especialmente en San Agustín, y matizadas a menudo con textos paulinos; maravillosa también por la unción religiosa que la embalsama y aromatiza.

Tal es el lugar prominente del decreto de la justificación en la historia de la teología. Su denso contenido, y los artífices de esa joya dogmática, vamos a estudiarlos en seguida [3].

---

3 Además de la Görresiana y de las Historias de Pallaviccini, Sarpi, P. Richard y A. Michel en los volúmenes 9-10 de la *Histoire des Conciles* de Hefele-Leclercq, y J. de Castro, *Portugal no concilio de Trento*, Lisboa, 1944s., sobre el decreto de la justificación en general existen dos monografías: J. HEFNER, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechfertigunsdekretes*, Paderborn 1909; H. RÜCKERT, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*, Bonn 1925. Aspectos parciales de este mismo decreto, los han estudiado: T. GRANDERATH, S. I., *Die Controverse über die Formalursache der Gotteskindschaft und das Tridentinum* (ZfKT 5 (1881) 283-319; 7 (1883) 491-540, 593-638; 8 (1884) 545-579), con la réplica de SCHEEBEN, *Die Controverse über die F rmalursache unserer Gotteskindschaft*, (Der Katolik, 63 (1883) 561-603; 64 (1884) 18-57); A. STRAUB, S. I., *Über den Sinn des* 22 *Canons der* 6 *Sitzung des Concils von Trient* (ZfKT 21 (1897) 107-740, 209-254), contra el artículo de E. LINGENS, *Die Kirchliche Überlieferungslehre aber den Beweggrund verdienstlicher Werke* (ZfKT 20 (1896) 40-60); A. PRUMBS, *Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach des Wesen der heiligmachenden Gnade* (Forsch. Christ. Lit., 9 (1909) 4); M. PREMM, *Das tridentinische* "diligere incipiunt", Gratz 1925; F. HÜNERMANN, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach den Konzil von Trient* (Forsch. Christ. Lit., 15 (1926) 4); E. STAKEMEIER, *Das Trienter Konzil über der Glauben in Stand der Ungnade* (Röm. Quart., 22 (1934) 147-172); IDEM, *Glaube und Busse in der Trienter Rechtfertigungsverwandlungen* (Röm. Quart., 23 (1935) 156-177); ID., *Glaube und Rechfertigung*, Paderborn 1937; J. HENNINGER, S. V. D., *Sanctus Augustinus et doctrina de duplici iustitita. Inquisitio historico-critica in opinionem Seripandi de iustificatione*, Mödling 1935; S. SANTORO, *La Giustificazione in G. A. Delfino, O. F. M., teólogo del concilio di Trento* (Misc. Francescana, 40 (1940) 1-27); ID., *Natura e grazia nel pensiero di G. A. Delfino*, (Scuola Cat., (1941) 359-379); P. HOERGER, O. S. B., *Concilii Tridentini de necessitate Baptismi doctrina in decreto de iustificatione* (Antonianum, 17 (1942) 193-222, 267-312); F. CAVALLERA, S. I., *La sesión VI du concile de Trento sur la justification*, (Bulletin de Lit. Ecclés., 44 (1943) 229-238; 45 (1944)

I

Autores del decreto son todos los conciliares, suavemente guiados por la mano del Espíritu Santo. El decreto es fruto de los afanes de todos. Se debe a los teólogos consultores, que allanaron el terreno, y abrieron las profundas zanjas, y estuvieron siempre alerta al crecer de los muros...; y se debe a los prelados, que, labrando y aplomando los sillares, dieron cima a esta espléndida construcción, que recuerda por un lado la entonces reciente filigrana plateresca de la portada de la Universidad salmantina, y por otro la elevación de las catedrales góticas del Medievo. Asentadas éstas sobre amplia base, se levantan airosamente, y cada vez se adelgazan y espiritualizan más, hasta semejar agujas invisibles que se confunden con el azul del cielo. Algo así el decreto de la Justificación, apoyándose en la tierra, toca el cielo; ya que, abriendo sus puertas al infiel, le introduce en el sagrado recinto de los hijos de Dios, y le hace crecer en la santidad recibida; y si la pierde por el pecado, se la restituye por la penitencia, hasta llevarle finalmente a la posesión de la herencia del cielo, cuyo anticipo es el estado de gracia, al modo que la aurora anuncia el día, y las hojas y las flores dejan presentir los frutos sazonados.

Así, pues, lo repetimos, el decreto de la justificación es obra de todos los Padres y de todos los teólogos, que tomaron parte en el concilio. Todos se afanaron en su estudio durante me-

---

91-112); J. M. DALMAU, S. I., *La Justificación, eje dogmático de Trento* (Razón y Fe, 131 (1945) 79-97); ID., *La teología de la disposición a la justificación en vísperas de la revolución protestante* (Rev. esp. de Teología, 6 (1946) 249-275); J. CANALS, *El acto de fe en el proceso de la justificación según San Agustín y el Concilio de Trento* (La Ciudad de Dios, 157 (1945) 401-462); A. DE VILLALMONTE, O. F. M. CAP., *Andrés de Vega y el proceso de la justificación según el concilio tridentino* (Revista Esp. de Teol., 5 (1945) 311-374); B. VELADO, *El acto de la esperanza en el proceso tridentino de la justificación* (Rev. de Espirit., 5 (1946) 74-94); S. GONZÁLEZ, *El proceso de la justificación a la luz del concilio de Trento* (Rev. de Espir, 5 (1946) 56-73). El P. OLAZARÁN ha editado varios votos que ilustran las primeras deliberaciones sobre la justificación: *Un voto desconocido del teólogo tridentino Ricardo Cenomano, O. M. O.* (Est. Eccles., 16 (1942) 453-481); *Nuevo Voto tridentino del carmelita Vicente de Leone* (Rev. Esp. de Teol., 2 (1942) 649-680); *Voto tridentino inedito sulla giustificazione e la certezza della grazia del Generale carmelitano Nicolo Audel* (*Il Conc. di Trento*, 2 (1943) 273-285); *Una intervención tridentina atribuida al menor conventual Francisco Visdomini* (Est. Ecles., 18 (1944) 307-330); *Un voto tridentino del jesuita Alfonso Salmerón sobre la doble justicia* (Est. Ecles., 20 (1946) 211-240).

dio año, y todos aportaron algo a la afiligranada labor del texto definitivo.

Esto no quita, sin embargo, que hubiese operarios singularmente agraciados por Dios, a cuyos sudores debamos de manera especial esa acertada exposición dogmática, que todos admiramos. Es deber de justicia nombrar ante todo al arzobispo de Armagh y a los obispos de Accia, Bitonto y Belcastro, ya que a estos cuatro comisionó el concilio, por mayoría de votos, para la redacción del decreto. A su sombra trabajaron teólogos como Andrés de Vega, Jerónimo Seripando, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Domingo de Soto, Ambrosio Catarino, Bartolomé Miranda y tantos otros, que sería largo enumerar. Los mismos Legados Pontificios, los cardenales Del Monte y Cervini, vigilaron con ansiosa solicitud la marcha de las discusiones.

Hecha esta salvedad, nuestro propósito es sorprender en ese escenario internacional las actividades de los teólogos salmantinos, con el objeto de describir qué participación deba concedérseles en la trama laboriosa del decreto.

II

En el estudio tridentino de la justificación deben distinguirse dos períodos: uno, que podríamos llamar de *orientación,* el cual dura del 21 al 28 de junio de 1546, cuando los teólogos menores responden a los seis artículos o preguntas que les habían hecho los cardenales Legados; y otro, de madura *deliberación,* que se extiende desde el 30 de junio de 1546 hasta el 13 de enero de 1547, fecha, como ya dijimos, de la solemne aprobación del decreto.

Los teólogos que habían de responder a las seis preguntas de los Legados eran en total cuarenta y nueve: once del clero secular, cinco dominicos, diez menores de la Observancia, diez menores Conventuales, cinco de San Agustín, siete carmelitas y uno de los Siervos. De ellos sólo treinta y cuatro hicieron uso de la palabra en las seis congregaciones, celebradas durante aquellos ocho días.

Pues bien; el primero en hablar fué el franciscano español Alfonso de Castro (1495-1558), alumno en otro tiempo de Salamanca y Alcalá, y profesor de Teología en la Academia salmantina, por espacio de treinta años [4].

---

4 Acerca de su vida y bibliografía véase el documentado artículo de B. Oromí, O. F. M., *Los Franciscanos españoles en el concilio de Trento* (Verdad y Vida, 3 (1945) 279-324).

No poseemos su voto, como tampoco el de la mayor parte de los oradores de aquellos días; pero conocemos sustancialmente su parecer por la síntesis que de él hizo Masarelli[5]. Al primer artículo, que preguntaba por el concepto de justificación, Castro responde: "Iustificatio est alicuius iniustitiae iustitia". La segunda pregunta decía así: "Quae sit causa iustificationis, hoc est, quid eficiat Deus, quid requiratur ex parte hominis". A esto respondió Castro distinguiendo en la justificación tres causas, la formal, la eficiente y la meritoria: "La causa formal de la justificación—dijo—es la misma justicia; la causa eficiente es sólo Dios en cuanto tal; la causa meritoria es la Pasión de Cristo. Dios nos hace, por la justificación, hijos y amigos suyos.—Por parte del hombre, si se trata de los párvulos, se requiere tan sólo el bautismo; pero, hablando de los adultos, puede distinguirse una primera y segunda justificación; la primera es la que sucede al pecado, esto es, la primera gracia; la segunda es el aumento de la justificación, porque el justo puede justificarse más y más cada día, por los méritos de Cristo. Para la primera justificación se exige la fe, la penitencia de los pecados y el bautismo". El tercer artículo preguntaba cómo habían de entenderse aquellas palabras de la Sagrada Escritura, "iustificari hominem per fidem". A lo cual replica: "Tanquam per necessariam dispositionem ad ipsam iustificationem, ante et post"... Las Actas presentan todavía como respuesta de Castro al cuarto artículo las siguientes palabras: "Quoad secundam iustificationem opera nostra valent tanquam causae efficientes, observatio mandatorum". Respecto de las dos últimas preguntas, nada nos dice Massarelli.

La sumaria nitidez del voto de Castro no desmerece de los emitidos por Ricardo Cenomano, Pedro Sarra, Aurelio de Roccacontrata, Marco Laureo, Vicente de Leone, Antonio de Pinarolo, Francisco Visdomini, etc. Fijémonos solamente en el esbozo de las causas de la justificación y en el proceso psicológico de la misma.

En el capítulo séptimo del decreto definitivo figuran cinco causas: la final, la eficiente, la meritoria, la instrumental y la formal. Pues bien, Castro propuso ya desde este primer momento, como acabamos de oírlo, las tres fundamentales, a saber: la formal, la eficiente y la meritoria.

En cuanto al proceso de la primera conversión, apunta Castro el principio capital de que ésta es fruto de la gracia de Dios y de la libre cooperación del hombre, no siendo en modo

5 CT 5, 262.

alguno del número de aquellos pocos teólogos que, al decir de los Legados, no se expresaron tan rectamente sobre este último extremo [6]. De esta manera quedaba planteado por un profesor salmantino, desde el primer día, el difícil problema de la concordia de la gracia con la libertad humana, cuya solución tanto había de apasionar los espíritus medio siglo más tarde.

Como jalones del camino de la primera conversión en los adultos, señala Castro, al igual que el carmelita siciliano Vicente de Leone, la fe y la penitencia. Otros dos teólogos salmantinos todavía se expresaron con mayor precisión. El obispo de Astorga, D. Diego de Alaba y Esquivel († 1562), colegial del Oviedo y catedrático de cánones, habló de esta manera: "El pecador, llamado por Dios, espera, cree, teme, ama, se bautiza y es justificado" [7]. Y otro discípulo de Salamanca, entonces obispo de Calahorra, D. Juan Bernal Díaz de Lugo, decía en su voto del 12 de julio: "Es necesaria la divina vocación, a la cual el hombre puede resistir o corresponder. Si corresponde, empieza a creer y esperar, detesta sus pecados, propone guardar los mandamientos y recibir el bautismo. Y así, Dios le justifica" [8]. Pero el voto más acabado acerca del proceso de la primera conversión lo dió Alfonso Salmerón, ya que llegó a delinear, con ligeras inversiones, el mismo esquema que fué aprobado definitivamente en el capítulo sexto.

En aquel momento histórico, grávido de pavorosos problemas, la reciente aparición del Nuevo Mundo ofrecía a la consideración de los teólogos el problema complejo de la salvación de los infieles. El concilio apenas hizo sino rozarlo, al tratar de la fe como disposición para la justificación. Pero en cambio Domingo de Soto, Andrés de Vega, Melchor Cano y el maestro Gallo, todos catedráticos salmantinos, habían de abordarlo más ampliamente [9].

III

Resultado de estas deliberaciones preliminares fué el programa que el día 30 de junio presentaban los Legados al concilio, según el cual había de estudiarse el amplio problema de

6 CT 10, 546.
7 CT 5, 321-322.
8 CT 5, 329 y 330-331.
9 Véanse: F. MATEOS, S. I., *Ecos de América en Trento* (Rev. de Indias, 6 (1945) 559-605); T. URDANOZ, O. P., *La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la escuela salmantina* (Ciencia Tomista, vol. 59-61, años 1940-41).

la justificación, reduciéndolo a estos tres estados o maneras de justificación: *Primera justificación,* o sea, el paso de la infidelidad a la fe; *segunda justificación,* o lo que es lo mismo, conservación y aumento de la primera justificación; *tercera justificación,* esto es, modo de recobrar la gracia perdida.

Que la orientación general era acertada lo prueba el hecho de que este esquema sobrevive a todas las discusiones, y viene a ser finalmente la armadura fundamental del decreto de la justificación.

Un mes escaso (30 junio-23 julio) emplearon los Padres en esta primera deliberación. Ya a 15 de julio habían nombrado la comisión de cuatro prelados, encargados de redactar el decreto; y era intención de los Legados el incorporar a esta ponencia algunos de los teólogos más insignes [10].

¿Quiénes fueron estos teólogos?

A 19 de julio escribían al César sus embajadores D. Francisco de Toledo y D. Diego Hurtado de Mendoza: "En la materia de la justificación se diputaron, como por letra de los 16 escribimos, cuatro prelados para que hiciesen el decreto. Nosotros habemos procurado después que se eligiesen algunos doctores teólogos que asistiesen con los diputados para este efecto, y entre ellos principalmente Fr. Domingo Soto, por ser una de las personas de mejor y más segura doctrina que aquí hay; y así se hizo..." [11].

Por lo demás, ni las Actas ni los Diarios hablan de ningún teólogo en particular, como tampoco nos dan a conocer los trabajos privados de la comisión. Es más, cuando se leyó ante el concilio el día 24 de julio la primera fórmula o redacción del decreto, se ignoraba quién fuese su autor; ya que algunos, como J. Jacomilli y H. Vida, lo atribuían al conventual Cornelio Musso, mientras que otros, como Massarelli, se lo asignaban al presidente de la comisión, Roberto Wauchop [12].

Hoy día, sin embargo, ya nadie ignora que el redactor del primer esquema fué principalmente Andrés de Vega (1498-1549), alumno en artes y teología de la Universidad de Salamanca y titular de la cátedra de Santo Tomás durante los años 1532-1538. Discípulo de Alfonso de Castro, acompañó al maestro en el concilio, como teólogos ambos del cardenal Pacheco, pudiéndosele considerar como el teólogo franciscano más notable del primer período.

---

10 CT 10, 505.

11 Simancas, Estado, leg. 1463, f. 180. Transcripción de V. Beltrán de Heredia en Ciencia Tomista, 75 (1943) 67.

12 CT 10, 596 y 868; CT 5, 403.

Vega aparece en Trento ya desde el día de la apertura del concilio. En Trento está firmado por Andrés de Vega, "sacrae theologiae magistro salmanticensi", pocos días después, a primero de enero de 1546, el prólogo del *Opusculum de iustificatione, gratia et meritis,* el cual salía al público en Venecia el 6 de mayo, es decir, mes y medio antes de que se plantease en el concilio el problema de la justificación. Allí se estudiaba en quince largas cuestiones la necesidad de la fe y de las obras en orden a la justificación, la necesidad de la gracia y la teología del mérito.

¿Qué extraño, pues, que habiendo corrido entre los conciliares este magistral estudio sobre la justificación se pensara en su autor como en el más indicado para la redacción del decreto?

De hecho poseemos un tratadito de Vega, editado por V. Schweitzer, que presenta gran semejanza con el primer esquema, no sólo en la sucesión de las ideas, sino también en las mismas fórmulas [13]. Comparémoslos.

El esquema del 24 de julio empezaba por un preámbulo en el cual se divide la materia del decreto en tres partes, correspondientes a las tres maneras de justificación; seguían después tres prenotandos, dedicados a explicar algunas verdades más fundamentales, y terminaba con diecisiete cánones, que compendian toda la doctrina de la justificación. A su vez, el tratado de Vega, a que nos hemos referido, después de una introducción, contiene veintisiete cánones, algunos totalmente nuevos respecto del esquema anterior y otros redactados con más brevedad y con frecuentes inversiones.

Por consiguiente, pensamos que el autor principal del primer esquema había sido Vega, al cual le encargaron los Legados la corrección del mismo, según las enmiendas sugeridas en la congregación general del 13 de agosto, resultando así el tratado que lleva su nombre.

Por lo demás, aunque no poseyéramos este tratado, que nos ha servido para descubrir al verdadero redactor del primer decreto, bastaría una ligera comparación del mismo con el *Opusculum de iustificatione* para llegar a idéntica conclusión, ya que saltan a la vista los parecidos ideológicos y aun formularios entre ambos escritos. Adviértase, sin embargo, que, al revés de lo que sucede en el *Opusculum de iustificatione,* el cual apenas tiene carácter polémico, en esta primera fórmula se fija la atención especialmente en la reprobación de los erro-

13 Compárense CT 12, 637-643 con CT 5, 384-391.

res luteranos más bien que en una exposición positiva de la doctrina católica [14].

El primer paso para la redacción del decreto definitivo estaba dado. Y por cierto, de manera muy principal, por un teólogo salmantino. A los Padres que examinaron este esquema en las congregaciones del 13 y 17 de agosto les agradó el contenido doctrinal, si bien les parecía largo y oscuro en cuanto a la forma. Nuestro D. Diego de Alaba y Esquivel resumía así su pensamiento: "Placet, sed fiat brevius et cum maiori claritate... Non placet ordo decreti". De análoga manera se expresaban Juan Bernal Díaz de Lugo y Juan de Fonseca [15]. "Por lo cual, concluía el cardenal Del Monte, se procurará dar al decreto una forma más perfecta" [16].

De hecho, ya desde mediados de agosto venía elaborando una nueva fórmula, por encargo del cardenal Cervini, el General de los Agustinos, Jerónimo Seripando. Después de numerosas correcciones, que desfiguraban el decreto hasta hacerlo casi desconocido a los propios ojos de su autor, el 23 de septiembre hablaba de esta manera a los Padres el primer presidente del concilio: "Se ha redactado de nuevo el decreto... Primero se proponen los preámbulos de la justificación; después, el orden de la misma, en cuanto a aquellos tres estados; finalmente, se añaden los cánones"... [17].

Es verdad que al rechazarse el esquema de Vega, éste dejará de ser la base del decreto definitivo. Mas ello no impide que ejerza todavía alguna influencia en el segundo esquema, y por su medio, en la última fórmula de la justificación. Es probable que fuese el mismo cardenal Cervini quien modificó el decreto de Seripando, teniendo ante los ojos el doble esquema anterior de Andrés de Vega. En realidad, comparando estas fórmulas, apreciamos una sensible dependencia entre el decreto de Vega y el decreto del 23 de septiembre. Para con-

---

14 Esta comparación ha sido hecha recientemente. Léanse: A. DE VILLALMONTE, O. F. M. CAP., *Andrés de Vega y el proceso tridentino de la justificación* (Rev. Españ. de Teol., 5 (1945) 311s.); F. SAGÜÉS, S. I., *Un libro pretridentino de Andrés de Vega sobre la justificación* (Est. Ecles., 20 (1946) 175-209). También es de interés para conocer la vida y actuación científica de Vega el artículo de B. OROMÍ, O. F. M., *Los franciscanos españoles en el concilio de Trento* (Verdad y Vida, 3 (1945) 561-595).

15 CT 5, 404 y 409.

16 CT 5, 410; cf. 418.

17 CT 5, 420. Sobre la figura de Seripando y su actividad conciliar puede verse la voluminosa monografía de H. JEDÍN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken in Geisteskampf des XVI Jahrhunderts*, Würzburg. 1936.

vencerse de ello, basta leer este último en los capítulos tercero, séptimo y noveno, y en unos catorce cánones, casi literalmente tomados de Vega, por no entrar ya en otras semejanzas más menudas.

Sabido es cómo esta segunda fórmula fué largamente discutida por los teólogos y por los prelados. El propio Vega hizo sobre ella algunas advertencias [18]. Seripando tuvo que refundir su decreto, presentándolo de nuevo a la consideración del concilio el 5 de noviembre, después de haber sido corregido considerablemente por el cardenal Del Monte y por los obispos de Bitonto, Alife y Minori. De esta manera nacía la tercera fórmula o esquema del decreto de la justificación. Sobre ella se iba a deliberar todavía durante dos meses largos; y aunque sustancialmente resistirá todas las críticas hasta su aprobación definitiva, aún se introducirán mejoras de alguna importancia.

Si comparamos ahora el decreto definitivo con el esquema redactado por Vega, observamos que una mitad de los cánones están tomados de éste; y otros, lo mismo que dos capítulos (el tercero y el undécimo), reflejan algunas de sus ideas y aun expresiones. Por lo cual, aunque no se pueda afirmar con verdad que la fórmula definitiva está calcada en el proyecto de Vega—esta gloria hay que reservársela a Seripando—, con todo, una buena parte del decreto de la justificación debe sus ideas y fórmulas al insigne teólogo salmantino.

Para que el lector pueda apreciarlo por sí mismo, presentamos a continuación los cánones definitivos que guardan parecido literal con la doble fórmula de Andrés de Vega:

Decreto de la justificación	*Fórmula de Andrés de Vega*
Can. 1. Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Christum Iesum gratia posse iustificari coram Deo; a. s. (CT 5,797s.).	Can. 1. Firmiter credimus... quod, post peccatum Adae nullus unquam homo, vel per naturam vel per legem, sine gratia Dei quam Christus Iesus humano generi promeruit, potuit aut potest iustificari (CT 5, 385; 12,637).
Can. 2. Si quis dixerit, ad hoc solum divinam g r a t i a m per Christum Iesum dari, ut facilius homo iuste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit: a. s.	Can. 8. Si quis dixerit quod ob id tantum datur impio haec gratia... ut facilius iuste vivere aeternamque v i t a m, mereri possit, quasi sine ea per liberum arbitrium solum utrumque etiam possit, sed cum difficultate, a. s. (CT 5, 386; 12,639).

18 CT 5, 431 y 438.

Can. 4. Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, n e q u e posse dissentire, si velit, sed velut inanime nihil omnino agere mereque pasive se habere: a. s.	Can. 10. S. q. d. gratiam iustificationis donari adulto homini omnino sine eo, ita ut quemadmodum non cooperatur iustificanti per Spiritus infusionem, sic neque libere consentiat vocanti et excitanti, sed velut exanime organum... eam obtineat, a. s. (CT 12, 639; 5, 387).
Can. 5. Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in Ecclesiam: a. s.	Can. 10. Liberum arbitrium hominis propter peccatum Adae vel alia peccata non ita periit de humano genere... Ut omnino cadat impius ille error, quod dicitur: liberum arbitrium post peccatum est res sine titulo, immo titulus sine re (CT 5, 387; 12, 639).
Can. 8. Si quis dixerit, gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo, confugimus vel a peccando abstinemus, peccatum esse aut peccatores peiores facere: a. s.	Can. 20. Impie aseritur dolorem qui in iustificatione assumitur de peccatis, timore gehennae peccatum esse aut peccatores peiores facere (CT 5, 391).
Can. 9. Si quis dixerit sola fide impium iustificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quo ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi: a. s.	Can. 12. S. q. d. quod sola fides omnino sine aliis operibus iustificat impium... quasi nihil aliud ad hoc ex parte hominis requiratur quam credere, a. s. (CT 5,387; 12,640).
Can. 13. Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis e t indispositionis, peccata sibi esse remissa: a. s.	Can. 21. S. q. d. non modo conici sed certo certitudine fidei sciri posse a iustificatis, quod sint praedestinati vel s a l t e m quod sint in gratia Dei, aut iustificatos omnes teneri ad credendum certo et firmiter hoc de se ipsis, a. s. (CT 12, 642) [19].
Can. 17. Si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero homines, qui vocantur, vocari quidem sed gra-	Can. 3. Non dari autem gratiam istam nisi praedestinatis ad vitam, et ad illam vocari per Christum Iesum reliquos, quos tamen Deus ad se venire non

[19] La dependencia, si la hay, es insignificante. Sin embargo, hemos querido aducir estos pasajes por haber sido Vega el iniciador de estas ideas en el concilio.

tiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum: a. s.

vult, utpote divina potestate praedestinatos ad malum... (CT 5, 386).

Can. 20. Si quis hominem iustificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et Ecclesiae, sed tantum ad credendum, quasi vero Evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae, sine conditione observationis mandatorum: a. s.

Can. 15. Si q. autem d. iustificatum hominem, etiam quamlibet perfectum, non teneri ad observationem mandatorum Dei quae in evangelio praecipiuntur, sed tantum ad credendum ut sit haeres aeternae vitae, a. s. (CT 5, 388; 12, 640).

Can. 21. Si quis dixerit, Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant: a. s.

Can. 12. Unde... proponitur... Christus Iesus non modo ut salvator, in quem credant, ser ut legislator, cui obediant (CT 5, 388; 12, 640).

Can. 22. Si quis dixerit, iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse: a. s.

Can. 16. S. q. d. quod iustificati vel sine gratia Dei perseverare possunt vel cum Dei gratia non possunt, a. s. (CT 5, 389).

Can. 23. Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, numquam vere fuisse iustificatum... a. s.

Can. 18. S. q. d. semel iustificatum hominem peccare, ad iniustitiam labi et divinam gratiam amittere non posse atque ideo qui labitur et peccat vere iustificatum non fuisse, a. s. (CT 5, 390).

Can. 24. Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis acceptae, non etiam ipsius augendae causam: a. s.

Can. 14. S. q. d. per bona opera non augeri coram Deo iustitiam semel habitam, atque etiam conservari, sed tantum Deo probari significarique et ostendi hominibus, a. s. ... Unde patet quod bona opera non sint iustificationis tantum fructus, sed et causae (CT 5,389; 12, 641).

Can. 25. Si quis in quolibet bono opere iustum saltem venialiter peccare dixerit, aut (quod intolerabilius est) mortaliter, atque ideo poenas aeternas mereri, tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem: a. s.

Can. 16. Impium tamen est, falsum et haereticum dicere quod in quolibet opere bono iusti venialiter peccant; intolerabile autem, quod inferos mereantur; sed ideo non damnari illos, quia Deus ea non imputat (CT 5, 390; 12, 642-cn 18-).

Can. 28. Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem... a. s.

Can. 19. S. q. d. in eo qui a iustitis ad iniustitiam labitur, perdi semper cum iustitia et fidem... a. s. (CT 5, 390).

Can. 29. Si quis dixerit, eum, qui post baptismum lapsus est non posse per Dei gratiam resurgere; aut posse quidem, sed sola fide, amissam iustitiam recuperare sine sacramento poenitentiae, prout sancta Romana et universalis Ecclesia, a Christo Domino et eius apostolis edocta, hucusque professa est, servavit et docuit: a. s.	Can. 23. S. q. d. sola fide omnino sine aliis operibus recuperari posse amissam iustificationem aut Dei gratiam, a. s. Necessaria est enim et in praecepto omnibus peccatoribus poenitentia de peccatis, et praeter eam ipsam, etiam sacramentum poenitentiae... (CT 12, 642).
Can. 30. Si quis post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita pulpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis, exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit: a. s.	Can. 21. S. q. d. remissa culpa atque etiam reatu aeternae poenae deleto non manere quandoque reatum poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro, antequam ad regna coelorum admittamur, a. s. (CT 5, 391).
Can. 31. Si quis dixerit iustificatum peccare dum intuitu aeternae mercedis bene operatur: a. s.	Can. 16. S. q. d. omnia opera quae iustificati faciunt intuitu mercedis aeternae peccata esse, a. s. (CT 12, 641).

Estas son las huellas más visibles que ha dejado impresas Andrés de Vega en el decreto de la justificación.

Además de Vega y Castro deben figurar en esta galería de teólogos salmantinos, participantes en el estudio de la justificación, otros nombres no menos ilustres.

Ante todo, justo es que dediquemos un recuerdo al cardenal Pacheco († 1560), caudillo de todos los españoles dentro del concilio y en otro tiempo visitador de la Universidad de Salamanca. Con incansable asiduidad se halla presente a la mayor parte de las reuniones sobre la justificación y orienta repetidas veces con su parecer la marcha de las discusiones[20]. Nadie mejor que su teólogo Andrés de Vega nos puede decir la parte que corresponde al obispo de Jaén en la preparación del decreto. En la dedicatoria de su comentario sobre la doctrina de la justificación escribe el teólogo franciscano, dirigiéndose al cardenal Pacheco: "Este decreto te lo debe a ti la Iglesia; lo debe a tu cuidado y solicitud la justicia cristiana, y te lo deberá para siempre; porque por tus trabajos, tus vigilias y amonestaciones se logró en gran parte que todo

[20] Pueden leerse sus intervenciones en CT 5, 257, 286, 310, 340, 371, 399-401, 403-5, 410, 418, 420, 434, 442, 462, 474, 491, 642; 692; 696; 698, 701, 707-8, 710, 717, 727.

el orbe gozase de tan cierta, tan necesaria e importante doctrina. A nadie quiero rebajar su gloria; nada más ajeno a mi profesión, ni menos conforme a tus deseos. Gloria tuya juzgaste la de todos los obispos que asistieron al concilio, y pusiste todo tu cuidado en honrarlos, aliviarlos, y aun en alimentar a algunos; y cada uno por su parte trabajó afanosamente en la elaboración del decreto. Pero tus cuidados y desvelos, y tu constante solicitud en corregir, conformar y examinar todos los capítulos y cánones, puedo y debo yo, como doméstico de tu casa y testigo ocular, transmitirlos y atestiguarlos a la posteridad... ¡Cuántas veces te vi yo mismo revolver ahora este libro, luego el otro, olvidado de tu edad y achaques, ya recapacitar y meditar solo, ya preguntar y requerir a otros! ¡Cuántas, no contento con tu propia diligencia y la de los doctísimos varones que alimentabas a tu costa, me obligaste a demandar e investigar las opiniones, razones y argumentos de los otros! ¡Cuántas hiciste venir a tu presencia a otros varones célebres por su doctrina y piedad, sobre los que ya tenías contigo, y disputaste con ellos calurosamente, e hiciste que entre sí hablasen y discutiesen de cada una de las palabras del decreto, sin omitir el más pequeño detalle!"...

Después del cardenal Pacheco es preciso conmemorar al antiguo estudiante de Salamanca D. Pedro de Naya († 1562), del cual tan sólo poseemos su voto del 28 de junio sobre los seis artículos. En él subrayaba que "después de la primera vocación divina se requiere nuestro consentimiento para recibir o rechazar la gracia" [21].

Don Martín Pérez de Ayala († 1566), alumno también de Salamanca, y al tiempo de las deliberaciones sobre la justificación todavía simple presbítero, hizo ligeras observaciones acerca del decreto a 29 de septiembre, y emitió su parecer sobre la doble justicia y la certeza de la gracia el 25 de octubre [22].

De D. Diego de Alaba, obispo de Astorga, y del obispo de Calahorra, D. Juan Bernal Díaz de Lugo, ya hicimos mención más arriba. Ambos contribuyeron a la redacción del decreto con numerosas sugerencias [23].

También alcanza singular relieve la actuación del colegial del Arzobispo D. Juan de Fonseca († 1562), obispo entonces

21 CT 5, 278.

22 CT 5, 434 y 607.

23 Para D. Diego de Alaba véase CT 5, 321-2, 364, 404, 409, 419 467, 649, 689, 720, 728. La actuación de D. Juan Bernal Díaz de Lugo puede apreciarse en CT 5, 283, 329, 330-1, 365, 367-8, 404, 409, 419. 467, 469-70, 653, 690, 698-9, 720, 728.

de Castellamare, en Nápoles. Desde el 30 de junio, en que aparece por primera vez respondiendo a los seis artículos, apenas hay paso importante en el estudio del decreto donde no intervenga con su acertado parecer[24].

Capítulo aparte merece otro teólogo salmantino, lumbrera de aquella deslumbrante constelación, el dominico Domingo de Soto (1495-1560). Ya le hemos visto designado como uno de los teólogos de la comisión redactora del decreto. Además, los Diarios nos hablan de las frecuentes visitas de Massarelli al teólogo dominico, cuando se preparaba la segunda fórmula. Al discutirse la doble justicia, el cardenal Pacheco, antes de dar su dictamen, manifiesta deseos de oír la opinión de Domingo de Soto[25]. Este, con el General de los Servitas, llenan las tres horas de la sesión de 9 de octubre, de la que sólo poseemos brevísimas indicaciones[26]. Poco después, el 28 de octubre, escribía a Carlos V su embajador, D. Diego Hurtado de Mendoza, discípulo también de Salamanca, que en la disputa del artículo de la justificación, juntamente con Carranza y Pérez de Ayala, se había señalado Fr. Domingo de Soto, Prior de Salamanca, "que fué el que guió el negocio, porque habló primero, y es letrado de mayor experiencia y certeza que ninguno de los italianos"[27]. Son estas pinceladas vaporosas e imprecisas; pero tales, que nos permiten adivinar la notable participación de Domingo de Soto, aunque no podamos señalar con el dedo cuáles son las huellas de sus pasos.

IV

Donde sí podemos seguir más de cerca al discípulo de Vitoria, y catedrático de vísperas primero (1532-1549) y después de prima (1552-1556) en la escuela de Salamanca, es en la discusión sobre la certeza de la gracia, "cuestión—escribe el mismo Domingo de Soto en su *Apología*—la más larga y la más molesta de todas las del santo concilio". Sobre ello han

---

24 Léase CT 5, 283, 299, 363-4, 409, 420, 461, 495, 464-7, 689, 697, 699, 703, 707, 711, 719, 724, 730, 733-5, 738, 741, 772. D. Martín Soria de Velasco y el obispo de Alguer en Cerdeña D. Pedro Vaquer, alumnos ambos de Salamanca, asistieron también a la primera convocatoria; pero no figuran para nada en las discusiones sobre la justificación.

25 CT 5, 442.

26 CT 5, 491, 518.

27 Simancas Estado, leg. 1463, fol. 158. Transcripción de Beltrán de Heredia en Ciencia Tomista 65 (1943) 73. Sobre la actuación de Domingo de Soto en el concilio de Trento véase BELTRÁN DE HEREDIA, *Ciencia Tomista*, 63 (1942) 113-147; 65 (1943) 60-82.

disertado recientemente los Padres Miguel Oltra, V. Beltrán de Heredia y Jesús Olazarán [28].

El primero en plantear este problema dentro del concilio fué Andrés de Vega. El 26 de junio, cuando los teólogos deliberaban sobre aquel primer cuestionario, Vega, terminado su voto, añadió: "Quod homo non sit neque possit esse certus ex se ipso sine revelatione, an sit iustificatus", demostrando su tesis con aquellas palabras de la primera a los Corintios, 4, 4: "Nihil mihi conscius sum"... Esta respuesta, por la cual no habían preguntado los prelados, quizás venía a contrarrestar la que en aquella misma fecha había dado Antonio de Pinarolo, partidario de la certeza de la gracia: "Ipsa fide reddimur certi de iustificatione nostra, et ipsam sentimus" [29].

Más tarde, el 24 de julio, Vega volvía a reprobar la certeza de la gracia en su proyecto del decreto de la justificación. ¿Fué esto tal vez lo que originó la contienda sobre la certeza de la gracia? Es lo cierto que los teólogos y prelados quisieron examinar despacio este aspecto fundamental del protestantismo antes de condenarlo. Es más; en su voto del 22 de octubre, Vega exigió que se anatematizara la certeza del estado de gracia, no sólo en el sentido de los luteranos, sino también según la interpretación de algunos católicos: "Neque potest scire certitudine fidei se esse in gratia in quocumque casu" [30].

Bien conocido es cómo los luteranos sostenían que el hombre puede y debe tener certeza de su estado de gracia, de tal manera que la justificación se realiza precisamente por esta certeza o confianza. De donde concluían que dicha certeza

---

28 M. Oltra, O. F. M., *Die Gewisheit des Gnadenstandes bei Andreas de Vega, O. F. M.*, Düsseldorf 1941; Id., *La certeza del estado de gracia según Andrés de la Vega* (Verdad y Vida, 3 (1945) 46-98, 325-356, 502-543); Beltrán de Heredia, O. P., *Controversia de certitudine gratiae entre Domingo de Soto y Ambrosio Catarino* (Ciencia Tomista, 61 (1941) 133-162); J. Olazarán, S. I., *La controversia Soto-Catarino-Vega sobre la certeza de la gracia* (Est. Ecles. 16 (1942) 145-183). Mucho antes habían escrito sobre este mismo tema: M. Eisengrein, *De certitudine gratiae. Tractatus apologeticus, canonis XIII, sessionis VI...*, Colonia 1569; P. Gaucher, *La certitude théologique de l'état de grâce et le Concile de Trente* (Estud. Francisc., 23 (1910) 357-367, 600-613); H. Hutmacher, S. I., *La certitude de la grâce au Concile de Trente* (Nouv. Rev. Théol., 60 (1933) 213-226); E. Neuvet, C. M., *Peut-on avoir la certitude d'être en état de grâce?* (Div. Th., Piacenza, 11 (1934) 321-349). Para los antecedentes tridentinos, cf. J. Olazarán, *Documenti cattolici antiprotestanti precursori della dottrina sulla certezza della grazia nel Decreto Tridentino sulla giustificazione* (Il conc. di Trento, 2 (1943) 337-355).

29 CT 5, 275 y 277.

30 CT 5, 598.

no sólo era posible, sino también necesaria para llegar a la justificación.

Desde el primer momento convinieron todos los teólogos católicos en que tal certeza no era necesaria para la justificación, pero sobre su posibilidad no todos opinaban de la misma manera. A ello apuntaba Vega en las palabras a que acabamos de referirnos. Es decir, que las discusiones sobre la posibilidad de la certeza de la gracia habían empezado.

El 13 de agosto habló en favor de la certeza de la gracia el General de los Conventuales, mientras que el cardenal Pacheco abogaba por la incertidumbre de la gracia [31]. Cuatro días después, el 17, y más todavía, el 28, se volvió sobre el mismo tema, llegándose a la conclusión, por mayoría de votos, de que se condenase la doctrina de Lutero, pero que no debía entrarse en el examen de la posibilidad de la certeza de la gracia [32].

Sin embargo, este problema acuciaba vivamente los espíritus. El día 6 de octubre se expresaba Ambrosio Catarino de esta manera: "Debe constar en el decreto de la justificación que el hombre puede tener certeza del estado de gracia" [33]. Después de Catarino hablaron los abades, y de nuevo, el General de los Conventuales. Quien atacó más duramente a los defensores de la certeza de la gracia fué el cardenal Pacheco. Su tesis, de acuerdo con la de Vega, y diametralmente opuesta a la del obispo de Minori, era que debía condenarse en el decreto de la justificación la doctrina de la certeza de la gracia [34].

Ante opiniones tan encontradas, el cardenal Del Monte rogó al concilio que examinase diligentemente este asunto. La pregunta que se hizo a los teólogos decía así: "¿Puede alguno tener certeza del estado actual de gracia de su alma, y qué clase de certeza?" [35].

De este modo se abrió aquella larga controversia sobre los dos artículos, de la certeza de la gracia y de la doble justicia, que se extiende desde el 15 hasta el 29 de octubre, justamente entre la redacción del segundo y del tercer esquema; y sobre ella se volverá todavía durante el mes de noviembre [36].

En la discusión sobre la doble justicia tomaron parte treinta y siete oradores. Sólo cinco se declararon partidarios de la tesis de Seripando (tres agustinos italianos, el teólogo español

---

31 CT 5, 404-5.
32 CT 5, 409-10; 418-19.
33 CT 5, 471.
34 CT 5, 478, 484, 492.
35 CT 5, 497.
36 CT 5, 523-634.

Antonio Solís y el servita Lorenzo Mazochi). Los otros treinta y dos, entre los cuales se cuentan los teólogos salmantinos Soto, Vega y Martín de Ayala, rechazaban la opinión del General de los agustinos.

Sobre la posibilidad de la certeza de la gracia estaban más divididos los teólogos. Massarelli señala veintiún defensores, tales como Ambrosio Catarino, Luna, Andrés Navarra, Laínez, Carvajal, Lombardelli, Vicente de Leone y el salmantino Martín Pérez de Ayala. Algunos pocos, como Salmerón, se encontraban indecisos. En la oposición figuraban Antonio de la Cruz, Bartolomé Miranda, Sarra, Francisco Salazar, Ricardo Cenomano, Alfonso de Castro, y más que nadie el cardenal Pacheco, respaldado principalmente por los dos teólogos salmantinos Domingo de Soto y Andrés de Vega[37]. Si Catarino es el abanderado de la primera opinión, Pacheco lo es de la segunda; de tal manera que como Laínez fué el paladín de la causa de la única justicia, así el obispo de Jaén será quien principalmente llevará a la convicción de la imposibilidad de la certeza de la gracia.

Pero hay más. Pacheco insistía en que esta condenación de la posibilidad de la certeza de la gracia debía incluirse en el decreto. Sin embargo, la mayor parte de los Padres, todavía a mediados de diciembre, era adversa a esta idea, juzgando que el concilio debía contentarse con reprobar la doctrina de Lutero. Con todo, la conciliación entre ambos partidos estaba ya cercana.

La razón de no entenderse radicaba en la vaguedad de aquella expresión *certeza de fe*, que unos pretendían conceder al conocimiento del estado de gracia de nuestra alma, y que otros, en cambio, rechazaban resueltamente. Una ligera aclaración de aquella certeza de fe, haciéndola incompatible con el error o infalible ("certitudo fidei, cui non potest subesse falsum"), vino a poner fin a la contienda. El 9 de enero de 1547, con alegría de todos, se convino en añadir al capítulo noveno del decreto de la justificación las siguientes palabras: "cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum"[38].

Andrés de Vega comentaba así, poco después, esta resolución conciliar: "El santo concilio no pretende negar que nadie haya conocido el estado de su alma, o que nadie pueda

---

37 Cf. CT 5, 632-3. El 22 de octubre le tocó dar su parecer a Vega. En las pocas líneas que recogen su pensamiento apreciamos la misma actitud decidida contra la certeza de la gracia. (CT 5, 598).

38 CT 5, 772-3.

conocer este gran misterio. Se concede que Dios hizo conocer su justificación a la Madre de Dios, a San Juan Bautista, a la Magdalena, al paralítico, al buen ladrón, etc., y se admite que, si es de su agrado, también puede revelarlo a otros. Tan sólo afirma el Concilio que nadie puede conocerlo con sus propias fuerzas o estudio, o con la gracia ordinaria. Este conocimiento no está en nuestra mano, sino que tiene que revelarlo Dios... En todo caso, las palabras del concilio no excluyen una certeza moral, o una certeza conjetural, sino tan sólo la certeza de fe... Solamente cuando Dios revele el estado de gracia a un alma, sólo entonces ésta debe creerlo con una fe incompatible con el error" [39].

Cualquiera pensaría que después de tan prolongadas disputas, el problema de la certeza de la gracia había quedado resuelto para siempre. Sin embargo, no fué así. Los primeros en resucitar la contienda fueron dos teólogos nada vulgares, testigos ambos de las deliberaciones conciliares, y que se presentaban como intérpretes autorizados de la certeza enseñada por Trento.

Domingo de Soto, en los capítulos 10-13 del libro tercero de su *De natura et gratia,* publicado en Venecia en 1547, combatía la certeza de la gracia, no sólo en el sentido de los protestantes, sino también según la entendían algunos católicos. Catarino, aun sin ser nombrado, se dió por aludido, replicando a Soto en su *Defensio catholicorum qui pro possibili certitudine praesentis gratiae disseruerunt,* editada como apéndice a la *Interpretatio noni capitis synodalis decreti de iustificatione* (Venecia, 1547). Soto no pudo callar; y en la *Apologia Fratris Dominici Soto qua Reverendo Patri Ambrosio Catharino, Episcopo Minoriensi, de certitudine gratiae respondet,* reeditada once veces durante el siglo XVI, respondió violentamente al obispo de Minori. Pero éste a su vez, sintiéndose herido, le contestó con tres folletos, dos de los cuales hacen a nuestro caso. En la *Expurgatio F. Ambrosii Catharini Politi, Episcopi Minoriensis, adversus apologiam fratris Dominici Soto...* (Bolonia, 1548), contesta a los ataques personales de su adversario, mientras que en la *Confirmatio defensionis catholicorum pro possibili certitudine gratiae* (Bolonia, 1548), se ratifica de nuevo en su tesis de la certeza de la gracia. A la *Expurgatio...* de Catarino ya no quiso contestar Domingo de Soto; pero en su comentario sobre la carta a los Romanos (Amberes, 1550) volvió a referirse a las opiniones de Catarino, a lo cual replicó éste en sus *Disceptationes...*

---

39 Andrés de Vega, *De Iustificatione,* l. 9, c. 8.

(Roma, 1551), y en el prólogo al comentario de San Pablo (Venecia, 1551).

Cuando la lucha entre los dos teólogos dominicos empezaba a enconarse, vino a caer sobre ellos, como suave bálsamo, el libro noveno de la obra *De iustificatione*, de Andrés de Vega (Venecia, 1548), consagrado todo él a la incertidumbre de la gracia. En realidad el pensamiento de Vega coincidía sustancialmente con el de Soto. Ambos enseñan, y ésta es también la interpretación corriente entre los católicos, que sin revelación divina podemos tener certeza conjetural y aun moral de nuestro estado de gracia; pero que no es posible la certeza absoluta e infalible, la certeza de fe, incompatible con el error, a no ser que Dios se digne revelarlo. La razón es sencilla. Nuestra justificación depende de dos factores: de la promesa de Dios y de nuestra disposición. Lo primero nos consta con certeza de fe; pero no así lo segundo, ya que nadie puede estar absolutamente cierto de haber hecho de su parte cuanto estaba obligado. Ni se diga que el testimonio del Espíritu Santo, que así lo asegura al corazón del justo, es infalible; porque, aunque en sí es ello verdad, como no sabemos con certeza cuándo es palabra del divino Espíritu y cuándo no lo es, siempre cabe engañarse.

Así, pues, aunque Soto y Vega interpretaban en un mismo sentido este capítulo del decreto de la justificación, todavía pensaba el obispo de Minori que muchos pasajes del libro noveno *De iustificatione* favorecían su opinión, y aun llegó a persuadirse que Vega, abandonando a Soto, se había puesto de su parte, considerando la obra del franciscano como el libro de la reconciliación. En carta del 18 de octubre de 1548 escribía Catarino al cardenal Cervini: "He conseguido una parte del comentario *De iustificatione* de Vega, no estando todavía impreso todo él... He visto y recorrido rápidamente casi todo aquello que escribe *de incertitudine gratiae* (así se titula el libro noveno), y habla tan largamente que no he podido leerlo despacio; pero me agrada el ver cómo, poco a poco, llevado por la fuerza de los argumentos y de las autoridades, va pasando de la incertidumbre a la certeza, y viene a coincidir más conmigo que con Soto".

El pensamiento de Catarino en la *Interpretatio noni capituli synodalis decreti de iustificatione*, reflejo de cuanto había dicho dentro del mismo concilio, era el siguiente. Hay que rechazar sobre nuestro estado de gracia aquella certeza de fe, la cual excluya todo peligro de error; pero debe admitirse como posible una certeza, que, aunque falible en sí misma, de hecho no falla por la diligencia que ponemos en procu-

rarla y por la seguridad que nos da de que estamos en gracia el testimonio del Espíritu Santo, presente en los corazones de aquellos que sirven a Dios.

Como se ve, Catarino adopta una posición media entre el luteranismo y la doctrina enseñada por Soto, Vega y comúnmente por la teología católica.

Para los protestantes la certeza absoluta del propio estado de gracia era posible y necesaria para la justificación. Según la mayor parte de los teólogos católicos, de no intervenir especial revelación de Dios, tan sólo podemos alcanzar, cuando más, una certeza moral. En cambio, Catarino admite como posible una certeza, que, aunque de suyo no es infalible, lo es sin embargo en hecho de verdad, por el testimonio del Espíritu Santo, el cual habitando dentro de nosotros nos da a conocer nuestra divina filiación.

V

Acabamos de ver, a propósito de la certeza de la gracia, cómo con la aprobación del decreto no termina el influjo benéfico de la Universidad de Salamanca en la doctrina de la justificación, tal como fué proclamada por el Concilio de Trento. Cuanto hemos hecho con este apartado, podríamos extenderlo a los restantes capítulos y cánones del decreto, gracias al trascendental comentario que de ellos nos legaron dos catedráticos salmantinos, Domingo de Soto y Andrés de Vega.

Ambos teólogos son testigos presenciales, y toman parte bien destacada en la preparación del decreto.

Es verdad que Soto falta de Trento durante el primer mes de las disputas sobre la justificación, y desaparece de nuevo de la escena conciliar en los dos últimos meses (11 noviembre-13 enero); pero en cambio, durante los meses intermedios, trabajó activamente, como ya hemos visto, bien como uno de tantos Padres, por llevar la representación del General de su Orden, bien como teólogo consultor. Esto basta para darle un conocimiento personal del decreto de la justificación.

La obra *De Natura et gratia*, así llamada por Soto en recuerdo de otro libro de San Agustín contra los pelagianos, está escrita mientras se estudiaba el problema de la justificación; pues, apenas aprobado el decreto, entraba ésta en las prensas de Venecia, para ver la luz pública en junio de 1547. El teólogo segoviano quiso dedicársela a los Padres del Concilio de Trento, ya que toda ella es una apología de las sesio-

nes quinta y sexta, o sea de los decretos sobre el pecado original y sobre la justificación.

Consta de tres libros. En el primero se estudia, a lo largo de veintitrés capítulos, la doctrina del pecado original, y en los dos siguientes la doctrina de la justificación. Pero de tal manera que los veintiún capítulos del libro segundo investigan las causas, modo y origen de la primera justificación, explicándose largamente la parte que en ella corresponde a la fe. El libro tercero, dedicado a la segunda justificación, se divide en dos partes. En la primera se exponen las posibilidades que concede al hombre la justificación, a saber: observar la ley divina, satisfacer por sus pecados ya perdonados y merecer la vida eterna (c. 1-9). La segunda parte (c. 10-13) está consagrada a la certeza de la gracia.

El fin que Soto perseguía con este comentario lo explica de esta manera en las últimas palabras del mismo: "Así ponemos término a esta obra que con la ayuda de Dios hemos compuesto para su gloria. ¡Ojalá que ella sirva de algún provecho para la Iglesia, zanjando definitivamente las contiendas que dividen al orbe cristiano desde hace ya treinta años!"

Si la obra de Soto es de valor inapreciable para la recta inteligencia del decreto, no lo es menos la de Andrés de Vega, publicada también en Venecia un año más tarde, hacia fines de 1548. Su autor nos asegura en el prólogo que su preparación le costó, "no uno o dos meses, sino casi dos años"; por consiguiente, tuvo que empezar a componerla a raíz de proclamado el decreto, o un poco antes. El título de esta obra, que ha inmortalizado el nombre de Vega, dice así: *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio, libris XV distincta, totam doctrinam iustificationis complectentibus.* Consta, pues, de quince libros que comentan los dieciséis capítulos del decreto, reservándose generalmente un libro para cada capítulo[40]. En cuanto al método, una vez reproducido previamente el texto del decreto, "en primer lugar—escribe el mismo Vega en el prólogo—, presento brevemente el pensamiento de los Padres, tratando de expresar con claridad cuanto podría parecer oscuro y difícil en la definición conciliar; después demuestro lo definido por los Padres con testimonios de Cristo, de los Apóstoles, de los Profetas, de los antiguos Doctores y de toda la Iglesia católica; finalmente, defiendo esa

40 En el primer libro se explica el proemio del decreto; los libros 2-5, comentan los cuatro primeros capítulos; el libro 6 los cap. 5-6; los libros 7-11, los cap. 7-11; el libro 12, los cap. 12 y 13; los libros 13-15, los cap. 14-16.

misma definición contra las razones y engaños de los contrarios".

Este grandioso comentario al decreto de la justificación fué recibido desde el primer momento con merecidos elogios. El cardenal Cervini, en carta de 21 de marzo de 1548, lo calificaba de "opus magnum ac perutile"; y en otra del 11 de enero de 1549, apenas ojeado el libro, le escribía al propio Vega: "Has puesto gran empeño y diligencia. Y por cierto que si has conseguido, como lo espero, lo que con tanto trabajo has procurado, no sólo has merecido bien de aquellos Padres, cuyo pensamiento y sentido explicas prolijamente, sino que también has prestado notable ayuda para la inteligencia del mismo decreto a todos los demás" [41]. De hecho, San Pedro Canisio creyó que el mejor dique para contener la avalancha protestante en Alemania era reeditar, como lo hizo en 1572, el libro del teólogo franciscano, al que consideraba en el prólogo como el más autorizado en la materia.

Ni ha desmerecido con el tiempo. Es en nuestros días cuando Grabmann en su *Historia de la teología* lo elogia como "la mejor fuente para entender la doctrina de aquella inmortal asamblea" [42].

Comparando los dos comentarios, salta a la vista que el *De natura et gratia* de Domingo de Soto es mucho menos extenso y no tan literal como el *De iustificatione* de Andrés de Vega, no llegando a tocar como éste todos los problemas del decreto de la justificación. Pero ambos libros son obras magistrales, tanto porque sus autores son teólogos profundos y eruditos, como por el valor intrínseco de los mismos comentarios. Si los tres infolios de Suárez sobre la gracia, o el tratado *De Ente Supernaturali* de Ripalda, son también en buena parte un comentario al decreto de la justificación, y aun superan a aquéllos en algunos aspectos, les falta, sin embargo, la autoridad de testigos de vista que asistieron a la génesis del decreto y le infundieron un aliento de su propia vida.

SEVERINO GONZÁLEZ RIVAS, S. I.

Universidad Eclesiástica (Salamanca).

---

41 CT 11, 395 y 489.

42 *Historia de la Teología Católica*, trad. de D. Gutiérrez, O. S. A., p. 189, Madrid, 1940.

Fundamentos teológicos de la Asunción corporal de María a los cielos

INTRODUCCION

El pueblo cristiano desea ardientemente la definición dogmática de la Asunción de María a los cielos, y en razón de obtenerla eleva diariamente sus instantes súplicas al Romano Pontífice. Para que semejantes peticiones sean conscientes y razonadas es necesario conocer no solamente los motivos particulares en que se apoya la definición solicitada, sino también más generalmente qué es y qué representa una solemne definición del Magisterio eclesiástico. Antes, pues, de exponer los fundamentos teológicos de la Asunción corporal de María a los cielos será conveniente dar una breve idea de lo que es una definición dogmática.

Definición dogmática es la sentencia doctrinal con que el supremo Magisterio eclesiástico declara solemne y definitivamente que una verdad ha sido revelada por Dios y debe, por tanto, ser tenida por todos los fieles como dogma de fe. Dos son los elementos constitutivos de la definición dogmática: una previa revelación divina, una subsiguiente sentencia eclesiástica. La revelación es la base; la sentencia, el complemento. Precisemos algo más este doble elemento de la definición dogmática.

La divina revelación es necesaria para que una verdad pueda ser objeto de la fe, que estriba en la palabra de Dios. Donde Dios no ha hablado no es posible la fe divina. Lo que Dios propiamente no ha dicho no puede, naturalmente, ser creído como dicho por Dios. Ni basta que nosotros, tomando como premisas las palabras de Dios, deduzcamos de ellas, con nuestros raciocinios humanos, verdades diferentes: tales verdades serán conclusiones teológicas: que alcanzarán tal vez plena certidumbre, pero que no serán propiamente palabra de Dios y objeto de fe divina.

La sentencia eclesiástica, para que sea verdadera definición dogmática, debe reunir tres condiciones. Primera: debe ser papal o conciliar; es decir, de todo el cuerpo episcopal, representado o presidido por el Romano Pontífice. Como la revelación divina se nos ha transmitido íntegra por ministerio de los Apóstoles, así la definición dogmática es exclusiva de los sucesores de los Apóstoles, en quienes reside la plenitud del Magisterio eclesiástico. Segunda: debe ser magisterial o doctrinal, no puramente disciplinar. Tercera: debe ser absoluta y definitiva, y como tal, dirigida a la Iglesia universal.

El valor de la definición dogmática se deriva de la promesa de Jesu-Cristo y de la especial asistencia del Espíritu Santo. Jesu-Cristo prometió a los Apóstoles, y en ellos a sus sucesores, que estaría perennemente con ellos hasta la consumación de los siglos (Mt 28, 20)). En cumplimiento de esta promesa el Espíritu Santo, que es el Espíritu de la verdad, ilumina su mente y gobierna sus palabras y sus actos para que acierten en la inteligencia y en la enseñanza de la verdad revelada; es decir, los dota con el carisma de la infalibilidad.

Infalibilidad no es revelación ni es tampoco ciencia. El Papa o los Obispos, para definir una verdad no reciben ninguna revelación del cielo: la revelación divina se comunicó ya entera a los Apóstoles. Tampoco reciben ciencia infusa: el conocimiento de la verdad revelada lo reciben de los teólogos. Los teólogos católicos, sin poseer propiamente el carisma de la infalibilidad, son providencialmente los investigadores, los custodios y los transmisores de la verdad revelada. El unánime consentimiento de los teólogos es por esto garantía y criterio de verdad. Tal es la misión y la función de los teólogos en orden a las definiciones dogmáticas. Ellos, desprovistos de la autoridad magisterial y del carisma de infalibilidad, preparan y suministran al Magisterio eclesiástico la materia de las definiciones dogmáticas. Esta preparación teológica es la base humana del carisma divino de la infalibidad pontificia o conciliar. Cuando se trata de la definición de una verdad, los teólogos son los que estudian si esta verdad se halla contenida en los documentos de la divina revelación, y someten el resultado de sus investigaciones a la decisión infalible del Magisterio eclesiástico.

Y esto es lo que han hecho y siguen haciendo los teólogos respecto de la Asunción corporal de María a los cielos, cuya definición dogmática se desea y se prepara. ¿Qué enseñan, pues, los teólogos sobre la Asunción de María? ¿La afirmación de esta verdad se contiene, según ellos, implícitamente a lo

menos, en las fuentes de la divina revelación? Más claro: ¿con qué argumentos demuestran la verdad de la Asunción?

Tres suertes de argumentos suelen aducir los teólogos en apoyo de una verdad: la Escritura divina, la Tradición cristiana, la razón teológica. Es, pues, natural que por estas tres vías pretendan demostrar la verdad de la Asunción. Como argumentos escriturísticos suelen presentarse el llamado Protoevangelio (Gen 3,15), la plenitud de gracia y bendición con que el ángel saludó a María (Lc 1,28) y la Gran señal de la Mujer vista por San Juan en el Apocalipsis (12,1), a los cuales pueden añadirse los textos en que San Pablo enseña la conexión entre el pecado y la muerte (Rom 5,12), o la precedencia de Cristo en la resurrección (1 Cor 15,23). Como argumentos de Tradición se aducen ordinariamente los testimonios de los Santos Padres y las diferentes liturgias, orientales y occidentales, que a partir del siglo VI, o tal vez del V, celebran la Asunción de la Madre de Dios. A la Tradición se reducen el hecho de la creencia universal de los fieles en esta prerrogativa de María y también el testimonio de los Apócrifos asuncionistas. Por fin, como razón teológica se hace valer la íntima conexión de la Asunción, ya con los principios fundamentales de la Mariología, ya con otras verdades mariológicas ya dogmáticamente definidas: la divina maternidad, la perpetua virginidad y la Inmaculada Concepción. Imposible desarrollar ahora toda esta variadísima argumentación, que por lo demás puede verse expuesta en los recientes tratados de Mariología o en las múltiples monografías asuncionistas que han visto la luz últimamente: nos ceñiremos a unos pocos argumentos, cuya exposición pueda ofrecer cierta relativa novedad. Serán éstos el Protoevangelio, entre los escriturísticos; el hecho de la creencia universal y los Apócrifos asuncionistas, entre los tradicionales; la razón teológica la apuntaremos sucintamente por vía de conclusión.

I. EL PROTOEVANGELIO

El Protoevangelio, es decir, el primer anuncio de la reparación, el primer mensaje divino de la salud humana, se contiene en aquellas palabras o amenazas dirigidas por Dios a la serpiente seductora (Gen 3,15):

> Enemistades pondré entre ti y la Mujer,
> entre tu prole y su prole;
> ésta te dará a ti en la cabeza,
> y tú le darás a ella en el calcañal.

El argumento asuncionista, basado en estas palabras proféticas, es sumamente sencillo; pero exige un previo análisis exegético de su riquísimo contenido y de su profunda significación.

Ante todo, la prometida reparación se expresa bajo la imagen de hostilidades y lucha entre la Mujer y su prole, por un lado, y la serpiente y su prole, por otro; lucha enconada, en que la prole de la Mujer aplastará la cabeza de la serpiente, si bien la serpiente morderá la planta de la prole vencedora. Victoria de la Mujer y de su prole, derrota de la serpiente y de su prole: tal es la sustancia de la profecía divina y de la anunciada reparación humana. Pero ¿en qué lides había de ser derrotada la serpiente? Los antecedentes históricos que determinaron la promesa divina nos lo dicen claramente. La serpiente había seducido a la mujer, y por la mujer, al varón, arrastrando a entrambos al pecado, y por el pecado, a la muerte. El pecado y la muerte no podían repararse sino por la justicia y la vida. Por esto, frente a la hueste del pecado y de la muerte Dios hace surgir la hueste de la justicia y de la vida. Y por esto también la victoria de la Mujer y de su prole contra la serpiente y su prole es en realidad la victoria de la justicia sobre el pecado, la victoria de la vida sobre la muerte. Y esta doble victoria es la anunciada reparación del linaje humano, subyugado por el pecado y condenado a la muerte.

¿Y quién es la Mujer y su prole y cómo en ellos se cumplió la profecía divina?

La prole de la Mujer es el Redentor de los hombres, nuestro Señor Jesu-Cristo; y se cumplió la profecía cuando muriendo en la cruz venció al pecado y a la muerte. Notemos la exacta correspondencia entre la profecía y su realización histórica. Jesu-Cristo aplastó la cabeza de la serpiente, y a la vez recibió de ella una mordedura mortal. Mató muriendo. Pero esta muerte no fué una derrota, fué precisamente el instrumento y el momento decisivo de la victoria: "mortem nostram moriendo destruxit". Consecuencia: el vencedor de la muerte pudo morir, debió morir; mas no podía ser presa de la muerte. A la muerte momentánea debió seguir, y siguió inmediatamente, la gloriosa resurrección.

¿Y la Mujer, quién es y qué parte tiene en la victoria y en en sus frutos?

Primeramente, ¿quién es? Pero ¿será menester probar que la Mujer del Protoevangelio es la Virgen María? Si el prometido Reparador es prole de la Mujer, la Mujer no puede ser otra que la Madre del Reparador, la Madre de nuestro Señor Jesu-Cristo. Tal es el sentido obvio y natural de los términos,

que sólo sería lícito abandonar si militasen en contra poderosas razones. Pero semejantes razones no existen. Por lo demás, esta identificación Mariana está corroborada por el unánime testimonio de la Tradición cristiana, refrendado además por los documentos pontificios.

Y una vez admitida la identificación Mariana de la Mujer protoevangélica, es obvio que la parte asignada a la Mujer en las victoriosas hostilidades contra la serpiente será la misma que corresponde a María en la victoria sobre el pecado y la muerte. Si en la profecía la Mujer está asociada a su prole en las hostilidades y en la victoria, en su cumplimiento histórico María estará asociada al Redentor en la reparación del pecado y de la muerte. Si en la profecía la Mujer y su prole integran la hueste vencedora, en el cumplimiento María y Jesu-Cristo constituirán el principio adecuado de la justicia y de la vida. Asociación plena y activa, consorcio total y eficiente, en la realidad histórica no menos que en la imagen profética: asociación en la reparación, consorcio en la redención; en una palabra, corredención. De ahí la resurrección privilegiadamente anticipada, en la Corredentora lo mismo que en el Redentor. Como Corredentora, María pudo morir, debió morir; pero, como Corredentora también, es decir, vencedora de la muerte, no pudo ser presa definitiva de la muerte. La corrupción del sepulcro, y aun la simple inercia cadavérica como estado permanente, era absolutamente incompatible, en la Corredentora no menos que en el Redentor, con la plena victoria sobre la muerte. Y aquí, para evitar equívocos o tergiversaciones, conviene notar que la fuerza de este argumento no estriba en la simple asociación de María a Jesu-Cristo. También nosotros de alguna manera estamos asociados al Redentor. Pero con una diferencia esencial. Mientras nuestra asociación es pasiva, por cuanto participamos de los frutos de la redención, la de María, en cambio, es consorcio activo, es verdadera corredención. De esta corredención, no de la simple asociación, deducimos el derecho o privilegio de la resurrección anticipada. Y una vez admitida esta resurrección privilegiadamente anticipada, único punto que pudiera ofrecer alguna dificultad, queda por el mismo caso demostrada la Asunción corporal de María a los cielos: como en Jesu-Cristo la resurrección postulaba su gloriosa Ascensión.

Esta demostración de la Asunción, basada en el Protoevangelio, suficiente por sí sola, adquiriría mucho mayor relieve si para su ampliación e ilustración se utilizasen los textos de San Pablo antes mencionados. Pero baste haber insinuado este punto. Bastará también insinuar otro punto no menos inte-

resante: la comprobación de la argumentación propuesta con la que suele tomarse del mismo Protoevangelio a favor de la Inmaculada Concepción. La paridad entre ambos argumentos es perfecta. La victoria de María es igual sobre el pecado y sobre la muerte. Por esto, como su victoria sobre el pecado determinó su anticipada santificación, así su victoria sobre la muerte determinó su anticipada resurrección. Pero en uno y otro caso, como ya hemos advertido, la fuerza del argumento estriba, no en la simple asociación, sino en la Corredención. De ahí una consecuencia de capital importancia, que ahora sólo apuntaremos: que si en el Protoevangelio se afirma implícitamente la Inmaculada Concepción y la Asunción, la corredención se afirma explícitamente. Corredención es la victoria de María sobre el pecado y la muerte.

II. EL HECHO DE LA CREENCIA UNIVERSAL

La creencia universal del pueblo cristiano en la Asunción corporal de María a los cielos es un hecho; y este hecho universal postula necesariamente, no solamente la verdad de la Asunción, sino también su revelación positiva por parte de Dios. No es difícil demostrar todos los extremos de este aserto.

El hecho de la creencia universal, de los pastores y de la grey, de la Iglesia docente y de la Iglesia discente, consta ya desde el siglo VI, por lo menos. Como prueba irrecusable baste citar la fiesta de la Asunción, la más antigua y solemne de las fiestas Marianas, la fiesta por antonomasia de la Madre de Dios, sólo emulada recientemente por la gran fiesta de la Inmaculada Concepción. Por este hecho se ha hecho más patente, hasta convertirse en un plebiscito mundial, desde que a mediados del siglo pasado comenzaron a llover peticiones y más peticiones a la Santa Sede solicitando la definición dogmática de la Asunción. Ahí están los dos gruesos volúmenes, a los cuales pronto seguirá otro tercero, en que los PP. Guillermo Hentrich y Rodolfo Gualtero de Moos, S. I., han recogido y publicado estas peticiones. El hecho, pues, es indudable.

Mas, por otra parte, este hecho postula ineludiblemente la verdad de la Asunción. La Iglesia universal posee el carisma de la infalibilidad en materias religiosas: la Iglesia discente en el creer, no menos que la docente en el enseñar. El Espíritu Santo, que rige, anima e ilumina la Iglesia, no puede consentir que toda ella se extravíe lamentablemente, mucho menos durante largos siglos. La creencia constante y universal es, por tanto, garantía y criterio de verdad. No es po-

sible que sea falsa una doctrina tan universal y constantemente creída en la Iglesia de Dios. Pero además esta universalidad en la creencia asuncionista postula una revelación de parte de Dios. Si la Asunción no fuera una verdad revelada, implícitamente a lo menos, sería una simple conclusión teológica. Ahora bien, las conclusiones puramente teológicas no son asequibles a la masa de los fieles, ni tampoco le interesan grandemente. Por consiguiente, la Asunción corporal de María a los cielos hubo de ser de alguna manera revelada por el mismo Dios. Consecuencia práctica de este argumento es la oportunidad y conveniencia de renovar y multiplicar las peticiones a la Santa Sede, destinadas a ser, no solamente obsequios filiales a la Madre de Dios, sino también una preciosa comprobación de la creencia universal, y consiguientemente, de la verdad y de la divina revelación, de la Asunción corporal de la Virgen a los cielos.

III. LOS APOCRIFOS ASUNCIONISTAS

Entramos en el argumento más nuevo y tal vez no menos interesante. Resumiremos lo que más ampliamente expusimos en la Asamblea Mariológica celebrada en Montserrat durante el pasado agosto.

Ante todo, una rápida ojeada sobre la literatura apócrifa asuncionista. Desde el siglo II probablemente, por lo menos desde el siglo IV, pulularon por todas partes numerosos escritos apócrifos relativos a la Asunción de María. Entre los que hoy día se conservan los hay siríacos, coptos, armenios, etiópicos, árabes, griegos, latinos, irlandeses. Todos ellos se reducen a varios tipos, dos principalmente, cuyos representantes más divulgados fueron el atribuído a Melitón de Sardis y el atribuído al mismo Apóstol San Juan. Es conocido el carácter fabuloso y fantástico de semejantes relatos, en que abundan las ficciones más extravagantes y las quimeras más absurdas, a las veces de pésimo gusto. Como documentos literarios, por tanto, no se merecen crédito alguno. La aversión con que en la antigüedad fueron recibidos por las personas sensatas y las graves censuras de que fueron objeto estaban plenamente justificadas. No obstante, ¿en medio de tantas fantasmagorías no existirá un fondo de verdad histórica?, ¿en medio de tanta escoria no será posible recoger algunas partículas de oro de ley? Vale la pena estudiarlo. Procedamos por partes.

Primeramente, la existencia de un fondo común es evidente. Lo que interesa es conocer con toda precisión este fon-

do común, sobre el cual habrá de versar el problema de su verdad histórica. ¿Será posible extraerlo? Y muy sencillo. Basta emplear el procedimiento de doble eliminación: se eliminan, por una parte, todos los elementos evidentemente fantásticos y aun simplemente sospechosos, y por otra, todos los rasgos diferenciales o discrepantes. El residuo restante, doblemente expurgado, nos dará exactamente el fondo común que buscábamos. Ensayemos este procedimiento eliminativo. Para mayor precisión y brevedad tomaremos como base la sucinta narración de San Gregorio de Tours, que nos da un resumen del primer tipo de apócrifos asuncionistas, el representado por el Tránsito del Pseudo-Melitón.

Escribe el Turonense: "Como ya la Bienaventurada María, terminado el curso de esta vida, fuese llamada de este siglo, se congregaron en su casa todos los Apóstoles venidos de los países en que cada uno evangelizaba. Y como hubiesen oído que iba a ser sacada del mundo, velaban con ella juntamente. Y he aquí que el Señor Jesús se presentó con sus ángeles, y tomando su alma la entregó al ángel Miguel, y se retiró. Al amanecer levantaron los Apóstoles su cuerpo junto con el lecho y lo pusieron en el monumento, y lo custodiaban, aguardando el advenimiento del Señor. Y he aquí que de nuevo se les presentó el Señor y tomando el santo cuerpo mandó fuese llevado sobre una nube al Paraíso; donde ahora, recobrada el alma, alborozándose con sus elegidos, gozará los bienes de la eternidad, que no tienen ocaso" (*Libri octo miraculorum*. I. *Liber in gloria martyrum*, c. 4). Cotejada esta narración con los demás apócrifos asuncionistas y empleado el doble procedimiento de eliminación, se obtiene finalmente esta sencilla fórmula, representante del fondo común: "Como la Bienaventurada María fuese llamada de este siglo, se congregaron los Apóstoles en su casa, y velaban con ella. Y he aquí que se presentó el Señor Jesús y tomó su alma. Los Apóstoles pusieron su cuerpo en el monumento. De nuevo se presentó el Señor y mandó llevar su cuerpo al Paraíso". ¿Será posible comprobar la verdad histórica de este sencillo relato? La comparación de los apócrifos con la tradición oral nos proporcionará tal vez el medio de averiguarlo.

Que existiera una tradición oral asuncionista está fuera de duda: el problema está en la relación de dependencia que pudo mediar entre la tradición oral y los apócrifos. ¿Quién depende de quién? Naturalmente, si la tradición oral es una derivación de los documentos escritos, es inepta para comprobar o verificar la verdad histórica de los apócrifos; mas, por el contrario, si la tradición oral es independiente de los relatos es-

critos, disponemos de un medio apto para aquilatar su verdad. ¿Existió, pues, una tradición oral asuncionista no derivada de los relatos apócrifos? Razones serias nos inducen a afirmarlo. Pesemos estas razones.

Primeramente, son bastantes los escritores antiguos que afirman que la tradición asuncionista es independiente de los relatos apócrifos, que no hicieron sino deformarla. Así lo dicen San Modesto de Jerusalén, Juan de Tesalónica, San Andrés de Creta y San Juan Damasceno. Además, dada la aversión hacia los escritos apócrifos, jamás se hubiera generalizado la creencia en la Asunción de María si no se conociera independientemente de ellos. Lo mismo persuaden los casos análogos de literatura folklórica, en que la tradición oral precede de ordinario a la redacción escrita. Aun la catequesis oral evangélica se formó y propagó mucho antes que se escribieran los Evangelios canónicos. Por fin, sólo la tradición oral explica satisfactoriamente el fenómeno de los apócrifos asuncionistas: no sólo su identidad de fondo, como es claro, sino también sus variaciones locales y diferenciales. La superfetación de leyendas fantásticas, que iban sobreponiéndose al fondo primitivo, son engendro más bien de la fantasía popular que del capricho de eruditos o copistas.

Tenemos, por tanto, una tradición oral asuncionista independiente de los apócrifos y anterior a ellos. Los apócrifos fueron el vehículo de la tradición, pero no su origen; la propagaron y conservaron, pero no la crearon. Semejante tradición, antiquísima y universal, cuyos orígenes se remontan a la edad subapostólica, cuya difusión alcanzó la Iglesia universal, presenta todos los caracteres de verdad histórica. El hecho mismo de andar envuelta en leyendas apócrifas sin haber naufragado en ellas no es la menor garantía de su historicidad.

Pero en este caso la historicidad implica la apostolicidad. Si es verídica, la tradición asuncionista es también apostólica. Por dos razones. Primera: sin el origen apostólico no se explicaría satisfactoriamente la aceptación y la difusión de la tradición asuncionista. Segunda: la misma tradición se presenta como derivada de los Apóstoles, y más concretamente del Apóstol San Juan. Recordemos los hechos. En cumplimiento del amoroso encargo hecho por el Redentor moribundo, San Juan recibió consigo a la Madre de Jesús y la asistió con amor filial hasta el momento de su feliz tránsito. Y si María murió en Jerusalén, como parece cierto, junto con San Juan asistió también a su tránsito el Apóstol Santiago el Menor, pariente además de la Madre de Jesús. Ni es improbable que se

hallase por entonces también Pedro en Jerusalén. No es, pues, necesario apelar a la leyenda de los Apóstoles trasladados sobre nubes para explicarnos la presencia de Juan y de Santiago, por lo menos, en el tránsito de María. Por otra parte, el Apocalipsis nos da a conocer las celestes visiones con que era favorecido el Apóstol San Juan. La gran señal de la Mujer vista por Juan en el cielo ¿será, como algunos piensan, la visión de María en su gloriosa Asunción a los cielos? Por consiguiente, la presencia e intervención de algunos Apóstoles, de San Juan por lo menos, más que verosímil es moralmente cierta. Y si a esta certeza interna se añade el testimonio verídico de la tradición, ya no cabe dudar de que la tradición asuncionista sea de origen apostólico.

No es difícil adivinar la enorme importancia de esta historicidad y apostolicidad. Algunos miraron con ciertos recelos la tradición asuncionista por creerla inficionada con un pecado de origen: el de su origen apócrifo. Hemos visto que tales recelos son infundados. La tradición asuncionista no debe su origen a los apócrifos, sino que es independiente y anterior a ellos, aun a los más antiguos del siglo II; y es además verídica, y sobre todo, apostólica. Y si es apostólica, hemos hallado una explícita revelación divina tocante a la Asunción de María a los cielos. Una revelación de la glorificación de María hecha por Dios al Vidente de Patmos y transmitida por él a la Iglesia es una verdadera tradición divina o divino-apostólica, que es, como al principio hemos advertido, la base de las definiciones dogmáticas. Generalmente, los teólogos, desesperando hallar una revelación explícita, se contentan con una implícita para probar la definibilidad de la Asunción de María. Basta, ciertamente, la revelación implícita; pero si hallamos además otra explícita, resulta, sin duda, más patente la definibilidad. Y esta revelación explícita nos la suministra un estudio atento de los apócrifos asuncionistas.

En suma, los apócrifos que estudiamos, a pesar de su índole legendaria y fantástica, son, bajo muchos aspectos, la clave de todo el problema asuncionista. Primeramente, porque acreditan la existencia de una tradición verídica y apostólica referente a la Asunción de María. En segundo lugar, porque con la existencia de semejante tradición se explica perfectamente lo que sin ella resultaría un enigma insoluble: esto es, la explosión repentina de los entusiasmos asuncionistas en toda la Iglesia durante el siglo VI. Sin el precedente de una tradición oral este fenómeno resulta inexplicable. En tercer lugar, los apócrifos, por razón de su fondo histórico, son como el puente documental que une los más antiguos testimonios pa-

trísticos relativos a la Asunción, que apenas aparecen antes del siglo VI, con la edad apostólica. Finalmente, el carácter apócrifo de los documentos, que fueron el vehículo providencial de la tradición asuncionista, explica los recelos, las prevenciones, las vacilaciones, con que algunos escritores medievales recibieron la misma tradición, envuelta en leyendas fabulosas. La tradición, al fin, se impuso universalmente; pero esas vacilaciones de unos pocos son para nosotros ahora una preciosa confirmación de que la tradición se admitió, no por el testimonio de los apócrifos, sino a pesar de ellos. Los apócrifos, que antiguamente pudieron ser desorientadores, son ahora para nosotros orientadores, y a su luz se esclarecen maravillosamente todas las peripecias y todos los enigmas de la tradición asuncionista. Vehículo y obstáculo a la vez, los apócrifos solucionan el problema que un tiempo enmarañaron; acreditan la verdad de la Asunción, que un tiempo comprometieron.

CONCLUSION

Hemos expuesto, aunque sólo parcialmente, los dos argumentos o series de argumentos escriturísticos y tradicionales a favor de la Asunción de María a los cielos; resta que ahora apuntemos brevemente, por vía de conclusión, la razón teológica, que en nuestro caso ofrece múltiples y variados aspectos. Los argumentos de razón teológica, si, por lo general, no alcanzan la firmeza de los positivos o documentales, tienen sobre éstos la inapreciable ventaja de señalar la conexión interna de la verdad que se demuestra con las verdades fundamentales de la revelación. En nuestro caso descubrirán los puntos de contacto de la Asunción con los principios fundamentales de la Mariología y con las verdades mariológicas ya dogmáticamente definidas.

Los principios fundamentales de la Mariología pueden reducirse a cinco principales: la divina maternidad soteriológica, la solidaridad humana en Cristo, la recirculación o desquite, la asociación o consorcio, la trascendencia singular. Veamos cómo van surgiendo estos principios dentro del plan divino de la redención humana. Primero: Dios quiere reparar la ruina del linaje humano de la manera más excelente y por vía de rigurosa justicia. De ahí la necesidad de la encarnación del Hijo de Dios y la consiguiente necesidad de una Madre humana. Tenemos ya la maternidad divina como elemento esencial de los planes redentores de Dios. Es el primer principio mariológico. Segundo: la ruina del hombre había sido

solidaria: solidaria debía ser su reparación. Si la ruina fué universal por estar recapitulados todos en uno, todos en uno también debían estar recapitulados para que la reparación fuera universal. De ahí el principio de la recapitulación o solidaridad, que afecta no sólo al Redentor, sino también a la Madre; la cual, en frase de San Ireneo, había de ser la que, recogiendo y concentrando en sí la representación de toda la humanidad, había de transmitir jurídicamente por la generación al Redentor la recapitulación universal. Tercero: quiso Dios que la reparación siguiese, en sentido inverso, los pasos mismos que había seguido la ruina. Es el principio de la recirculación o desquite o inversión, cuyos elementos esenciales son la antítesis y el paralelismo. En virtud de este principio, María es la Segunda Eva, análoga a la vez y contraria a la primera mujer. Cuarto: si la ruina se debió a la acción mancomunada de Adán y Eva, a la acción conjunta de Cristo y de María había de corresponder la reparación. Es el principio de asociación, en virtud del cual al bloque binario Adán-Eva se contraponía el bloque binario Cristo-María. Quinto: efecto de los principios precedentes es la posición de María en el mundo de la gracia divina: posición única y supereminente, "una super omnes", según la feliz expresión de San Alberto Magno. Es el principio de singularidad trascendente o de trascendencia singular, cuyos elementos esenciales son la unicidad y la supremacía.

Consideremos ahora brevemente la conexión de estos cinco principios mariológicos con la Asunción de María, y más concretamente con su resurrección anticipada, que es el nudo del problema asuncionista. Para precisar y, por así decir, localizar el nexo o contacto del hecho con los principios, notemos que la resurrección anticipada está esencialmente constituída por dos elementos: la prioridad y la corporalidad; es una prerrogativa de precedencia y una prerrogativa que afecta a la carne.

El primer principio de la maternidad soteriológica entraña los dos elementos de la prioridad y de la corporalidad. Prioridad: en el orden de la intención la maternidad soteriológica aparece ya en el primer momento lógico de los planes redentores; en el orden de la ejecución es cronológicamente anterior a la obra de la redención. Corporalidad: el nombre mismo de *encarnación* expresa bien claro que la maternidad soteriológica es *según la carne*. En cuanto es una anticipación y en cuanto es según la carne, la Asunción radica ya en el primer principio de la Mariología.

La solidaridad con Cristo es para los hombres, según San

Pablo, el principio y la razón de la resurrección universal. Si los hombres y Cristo son un cuerpo, como dice el Apóstol, o "una caro", como dice San Agustín, es obvio que la resurrección de la cabeza exija la resurrección de los miembros. Pero la solidaridad no atañe o afecta a María del mismo modo que a los demás hombres. La de los hombres es solamente jurídica y lógicamente posterior a la encarnación; la de María es, con toda propiedad, según la carne y es además anterior a la misma encarnación. La de los hombres es puramente pasiva; la de María es propiamente activa, por cuanto ella es la que, según San Ireneo, engendra la misma recapitulación. Por tanto, si la solidaridad es el principio de la resurrección, una solidaridad anticipada y una solidaridad según la carne, cual es la de María, determina y postula la prioridad o anticipación en la resurrección.

Por el principio de la recirculación María es la Segunda Eva, análoga y contrapuesta a la primera. A la Segunda Eva corresponde la resurrección anticipada. Y esto de muchas maneras y por diferentes títulos. Uno solo indicaremos. La corrupción sepulcral fué una maldición fulminada contra la primera mujer y toda su raza: la bendición contraria había de recaer sobre la Segunda Eva, sobre la que había de ser con toda propiedad "Madre de todos los vivientes".

En virtud del principio de asociación, María forma con Cristo el principio de la reparación humana, que es decir que, si bien secundariamente, participa de su capitalidad. Ahora bien, según San Pablo, a Cristo, por razón de su capitalidad, corresponden las primicias de la resurrección, es decir, una resurrección anticipada. María, por tanto, por razón de su concapitalidad, debe ser incluída en el orden de las primicias y no en el de la restante mies.

Por fin, el principio de singularidad trascendente coloca a María en un plano inmensamente superior al de todos los demás seres creados. Y esta supremacía singular, si no se quiere mutilar arbitrariamente su alcance, se extiende a todos los órdenes. Al de la resurrección también, por tanto. En la resurrección, pues, debe María ser singular y superior inmensamente a los demás redimidos. Y no lo sería si, como la de éstos, se retrasase hasta el fin de los siglos. La singularidad supereminente sólo se verifica en la resurrección privilegiadamente anticipada.

No es menos patente la conexión de la Asunción corporal de María con las tres verdades mariológicas dogmáticamente definidas.

Primeramente, con la divina maternidad. Aun prescindien-

do de que sea el primer principio mariológico, considerada simplemente como un hecho o una realidad, la maternidad divina es no solamente la raíz, sino además la medida de todas las prerrogativas otorgadas a María; todas las cuales deben estar, por así decir, a la altura de la Madre de Dios y estar a tono con su dignidad casi infinita. Sinceramente, ¿estaría a tono con la soberana alteza de la divina maternidad la corrupción sepulcral o la momificación cadavérica? ¿La Madre de la Vida, presa de la muerte? Pero hay otra consideración tal vez más eficaz. La maternidad del Hijo de Dios entraña en sí la *comparentalidad* con Dios Padre y la *esponsalidad* con el Espíritu Santo. En virtud de esta triple relación con las tres divinas Personas, María forma parte de la familia de Dios. Ahora bien, sin la previa resurrección la familia de Dios quedaría incompleta. Si no hubiera resucitado, la persona humana de María no existiría propiamente. Y en realidad no existiría la Madre de Dios Hijo, ni la *comparental* de Dios Padre, ni la esposa de Dios Espíritu Santo. La fe cristiana se resiste a creer semejante absurdo, tanto mayor cuanto la divina maternidad es precisamente según la carne. Separada de la carne, el alma de María no es propiamente la Madre de Dios.

No es menos estrecha la conexión de la perpetua virginidad con la Asunción corporal, sobre todo la virginidad en el parto. Por de pronto, semejante virginidad es un privilegio de la carne, lo mismo que la resurrección anticipada. Y es principalmente una exención de la maldición fulminada contra la mujer prevaricadora: prenda, por tanto, de la exención de otra maldición igualmente fulminada, la de la corrupción sepulcral. La virginidad en el parto es, hablando a nuestro modo, una muestra de las consideraciones que Dios guardaba con la sagrada carne virginal de María: con tales consideraciones o miramientos no se compaginan el abandonarla luego en las garras de la muerte y en la corrupción del sepulcro. Y crece esta incompatibilidad si se considera que la integridad virginal en el parto no sólo no era natural, ni tampoco era la exención de dolor propia del estado de justicia original, sino un don superior y extraordinariamente milagroso. Esta integridad corporal no había de destruirse luego bajo la acción de la muerte.

Por fin, la Inmaculada Concepción postula la resurrección anticipada por doble título: por paridad y por conexión. Por paridad: la Inmaculada Concepción no es sino una justificación o santificación anticipada, que arguye una anticipación correspondiente en la resurrección. Es una comprobación de que la anticipación entra como coeficiente en las prerrogativas otorgadas por Dios a María. Y supuesta la correspondencia entre

el pecado y la muerte, la paridad en la liberación anticipada resulta perfecta. Además, por conexión. "Per peccatum mors". En la presente providencia la muerte no es sino pena del pecado. Por tanto, si María, por la Inmaculada Concepción, estuvo totalmente exenta de pecado, no incurrió en la pena de muerte. Notémoslo bien, en la Inmaculada Concepción no hubo perdón o condonación de pecado, sino liberación preventiva o preservativa. Por consiguiente, si, como dice San Pablo, "el aguijón de la muerte es el pecado" (1 Cor 15,56), María, totalmente exenta de pecado, no estaba sometida al imperio de la muerte, quedaba fuera de su alcance y de su acción. Pudo morir, y debió morir, como Corredentora; pero la muerte de la Corredentora, como la del Redentor, no es ya la pena del pecado personal, que lleva aneja la corrupción del sepulcro y la inercia cadavérica: es muerte momentánea, luego absorbida por la prepotencia victoriosa de una vida inmortal.

Otras verdades o prerrogativas Marianas podríamos señalar, que implican igualmente la Asunción corporal: la corredención, la intercesión actual, la maternidad espiritual, la realeza de María. La misma devoción al Corazón de María carecería de objeto adecuado si este Corazón no viviese ahora y palpitase a impulsos de su amor maternal y corredentivo. Pero baste lo dicho. Sobre lo cual no serán inoportunas dos observaciones. Primeramente, si cada una de las conexiones señaladas es digna de consideración, no puede negarse que el conjunto de todas ellas es algo imponente. Por ellas se ve que la Asunción corporal no es un privilegio accesorio, que fácilmente pudiera suprimirse; es, al contrario, una prerrogativa, que, enraizada en los principios fundamentales, se halla entrañada en las principales verdades mariológicas. Y es tan íntima la trabazón de la Asunción con todas estas verdades, que, suprimida la Asunción, queda desquiciado todo el sistema de la Mariología católica. En segundo lugar, por lo que atañe a las tres verdades ya definidas, su conexión con la Asunción corporal es tal, que bastaría por sí sola para motivar y justificar la definición dogmática suspirada. En efecto, por una parte estas verdades están contenidas formalmente en la divina revelación; por otra, la Asunción la hemos hallado entrañada en ellas, no por raciocinios propiamente dichos, sino por el análisis o declaración de su contenido. De ahí la importantísima consecuencia: que la Asunción corporal de María, implícitamente contenida en estas verdades reveladas, está por el mismo caso contenida en el depósito de la divina revelación. De ahí su definibilidad.

Definibilidad de la Asunción corporal de María a los cielos:

tal es la conclusión de nuestras laboriosas consideraciones; conclusión, sin duda, científicamente cierta, teológicamente cierta, mas con certeza puramente humana; no alcanza a más el carisma de la teología. Y nosotros suspiramos por una certeza divina, por una certeza que sólo da la fe. Deseamos que la definibilidad se trueque en solemne definición. Semejante definición sólo puede darla la suprema autoridad magisterial de la Iglesia, asistida por el carisma de la absoluta infalibilidad. Esta autoridad, esta infalibilidad, la posee el Romano Pontífice. A él hemos acudido, a él hemos de seguir acudiendo, suplicantes y confiados, en demanda de la definición dogmática que toda la Iglesia solicita y ansiosamente aguarda. Esperamos que no tardará en brillar el día en que, pronunciada la solemne definición, nuestra certeza de ciencia se trocará venturosamente en certeza de fe, con la cual podamos ya proclamar y venerar como verdad revelada por Dios la Asunción corporal de la Madre de Dios a los cielos.

José M. Bover, S. I

Facultad Teológica de Sarriá (Barcelona).

Una palabra más sobre el decreto "pro Armenis"

PRELIMINARES

En 1944, en la revista "Gregorianum", de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, apareció una Nota del P. Galtier intitulada *Encore un mot sur la nature du décret "pro Armenis"* [1], en que dicho Padre hace resaltar, amplificándolo a la vez, lo expuesto por el P. de Guibert, en 1919, en el "Bulletin de littérature ecclésiatique", órgano del Instituto Católico de Tolosa [2]. El P. Galtier dice que resulta ser el estudio más sólido y más completo consagrado al tema del Decreto "pro Armenis", y lamenta haya escapado a la atención de varios que han tocado este asunto. No parece, con todo, que el P. Galtier conozca la serie de artículos que sobre este tema publicamos en "Estudios Eclesiásticos" algunos años después de los del Padre de Guibert [3]. Allí podría ver cómo no sólo nos hicimos cargo de estos artículos del P. de Guibert, sino también de otro publicado anteriormente por él en "Revue pratique d'Apologétique" [4]. E igualmente procuramos recoger las afirmaciones del P. Galtier en su artículo *Imposition des mains* en DTC [5]. Por esta Nota de "Gregorianum" adivinamos que el Padre Galtier mantiene su opinión. Entre los teólogos sólo ha habido diversidad de parecer acerca de la *quinta parte* de este Decreto, lo cual tal vez no han hecho resaltar bastante los que defienden que es una *declaración formal de doctrina,* cuando

---

1 25 (1944) 171-185.

2 10 (1919) 81-95. 150-162. 195-216.

3 4 (1925) 138-153. 237-250; 6 (1927) 54-78. 157-170. Cf. 5 (1926) 327-332. Lamentamos que la destrucción que hicieron los marxistas en 1936 de todos mis manuscritos y libros y de todo el fondo de la redacción de "Estudios Eclesiásticos" impida la adquisición de estos números. Aun para revisarlos de nuevo hemos tenido que acudir a quien nos los prestase.

4 (1914) 211-226.

5 7 (1923) 1408-1425.

insisten tanto en el corte general del Decreto y en su carácter conciliar.

Conviene recordar aquí la historia. El día 6 de julio de 1439 el Papa Eugenio IV publicaba solemnemente en la Catedral de Florencia el Decreto de unión con los griegos, contenido en la Bula *Laetentur coeli*. Poco después, cuando no habían salido aún los griegos de esta ciudad, llegaron los legados enviados por los armenios, con el fin de concertar también la unión con los latinos. Rogaron aquéllos al Emperador griego Juan VII, el Paleólogo, que se interesase por su comisión. No accedió el monarca, mas con tanto acierto se llevaron las negociaciones, que el 22 de noviembre de este mismo año se pudo leer en sesión solemne el Decreto *Exultate Deo*, que consagraba la unión con los armenios [6]. En el preámbulo del Decreto para los armenios, dice Eugenio IV que su intento ha sido presentar un breve compendio de fe ortodoxa [7]. Este compendio contiene ocho partes bien definidas: 1.ª El símbolo Niceno-Constantinopolitano. 2.ª La definición dogmática del IV Concilio ecuménico de Calcedonia, relativa a las dos naturaleza de Cristo. 3.ª El Decreto del VI Concilio universal, tercero de Constantinopla, acerca de la existencia de dos voluntades y operaciones de Cristo. 4.ª El precepto de acatar la doctrina del Papa San León, y de aceptar el Concilio de Calcedonia y demás Concilios celebrados bajo la autoridad del Pontífice romano. 5.ª Un formulario breve de la doctrina de los latinos, referente a los siete sacramentos. 6.ª El símbolo Atanasiano. 7.ª El Decreto de unión con los griegos, *Laetentur coeli*. 8.ª Un Decreto disciplinar acerca de varias fiestas. Finalmente, concluye la Bula de Eugenio IV con estas palabras:

"Hoc saluberrimum synodale Decretum cum omnibus suis capitulis, declarationibus, definitionibus, traditionibus, praeceptis et statutis omnemque doctrinam in ipso descriptam, necnon quidquid tenet et docet sancta Sedes Apostolica et Romana Ecclesia cum omni devotione et obedientia acceptant, suscipiunt et amplectuntur."

Acerca del valor disciplinar de la parte 8.ª y del carácter dogmático de las partes 1.ª, 2.ª, 3.ª, 4.ª, 6.ª y 7.ª de la Bula *Exultate Deo*, nunca se ha suscitado controversia alguna entre los teólogos. No así acerca del valor de la parte 5.ª Unos afirman que constituye una verdadera *declaración doctrinal*:

---

6 RAYNALD, *Annal. eccles.*, ad ann. 1439, n. 13-16.
7 *Bullarium romanum*, ed. de Turín, t. 5, Eugenio IV, XXIII, § 4.

mas se dividen luego, pues unos creen que es sólo una declaración del magisterio ordinario falible, tal el parecer del Cardenal Van Rossum [8] y del P. Straub, S. I. [9]; y otros, con el P. de Guibert, S. I. [10]; P. Galtier, S. I. [11], y P. Hugon, O. P. [12], opinan que es un acto del magisterio infalible y conciliar. Otros, en cambio, muchos más en número, sostienen que es sólo una *instrucción doctrinal práctica,* sin declaración doctrinal. Así recientemente el P. Hofmann en "Orientalia christiana periodica" [13], quien lo da por doctrina común.

El P. Galtier, en esta Nota de "Gregorianum" expresa terminantemente su parecer en las siguientes palabras del final: "No es una instrucción práctica: no un acto del magisterio ordinario, sino la exposición oficial por un Concilio ecuménico de la *verdad profesada* por la Iglesia y a la cual no se puede oponer ninguna autoridad semejante" [14]. Realmente, admitido que es una declaración formal de doctrina y un acto del magisterio ordinario, es muy peligroso rechazarla, con el pretexto de que no es un acto del magisterio infalible. Con razón insiste el P. Galtier en que la Santa Sede ha condenado a herejes en actos del magisterio ordinario, y además aquí se trata de un documento conciliar, que fué enviado en globo a otros cismáticos que se acercaron para hacer la unión con la Iglesia. Con todo, parece que ninguno de los patrocinadores de esta sentencia afirma se contenga en esta parte una definición de fe [15], como si todo lo que se contiene en esta instrucción doctrinal sea de fe.

Pero ¿cómo prueba el P. Galtier que aquí se trata de una verdadera declaración formal de doctrina? Las razones que alega parece se reducen principalmente a tres: 1.ª No se trata aquí meramente de una instrucción disciplinar, en que se impongan preceptos o estatutos, sino que se da doctrina verdadera "ecclesiasticorum sacramentorum veritatem". 2.ª Las palabras del principio del Decreto, "ne ulla in futurum de fidei veritate apud ipsos Armenos haesitatio esse valeat", indican que se proponen verdades de fe. 3.ª Aunque esta instrucción

---

8 *De essentia Sacramenti Ordinis*[3], 174-208 (Pustet, Roma).
9 *De Ecclesia Christi,* 2, 462-463 (Innsbruck, 1912).
10 Revue pratique d'Apologétique (1914) 211-226; Bulletin de littérature ecclésiastique (1919) 81-95. 150-162. 195-216.
11 DTC 7 (1923) 1408-1425.
12 Revue thomiste (1924) 481-487.
13 5 (1939) 151-185.
14 L. c., 185.
15 Revue thomiste (1933) 147; Cf. J. Puig de la Bellacasa, S. I., *De Sacramentis,* n. 1033 (Barcelona, 1941).

sacramental está tomada de un Opúsculo de Santo Tomás, suprimió el Concilio partes y añadió otras, con fin manifiestamente doctrinal. 4.ª En cuanto a los ritos, no habían de ser instruídos los armenios, pues los conocían desde 1307. Lo que preocupaba a Roma era lo relativo a cuestiones de fe.

Examinemos qué fuerza tienen estas razones. En cuanto a la primera, nadie afirma que en esta instrucción doctrinal sobre los sacramentos se trata de proponer preceptos o estatutos. Es claro que se propone doctrina. Pero una cosa es describir o proponer doctrina, que se entrega como un pequeño catecismo, y otra es declarar o definir todas sus proposiciones. Recordemos las anteriores palabras aducidas del Decreto: "omnemque doctrinam in ipso [Decreto] *descriptam*". El Padre Galtier, haciendo hincapié en su opinión, dice en su artículo *Imposition des mains* del DTC: "El Concilio [Florentino] no se ha limitado, como lo hará más tarde, por ejemplo, el Papa Alejandro VII, a propósito de la contrición imperfecta, Cavallera Thesaurus, n. 1210, Denzinger-Banwart, n. 1146, a indicar la doctrina entonces más comúnmente recibida en las escuelas; él dice expresamente haber reducido a fórmula breve la *verdad* acerca de los Sacramentos de la Iglesia; y esto para la instrucción de los Armenios de todos los tiempos" [16]. Le parece concluyente su sentencia después de las palabras tajantes del preámbulo del Decreto:

"Ne ulla in futurum de fidei veritate apud ipsos Armenorum haesitatio esse valeat, atque idem per omnia sapiant cum Sede Apostolica, unioque ipsa stabilis et perpetua sine ullo scrupulo perseveret, ut sub quodam brevi compendio orthodoxae fidei veritatem, quam super praemissis Romana profitetur Ecclesia, per hoc decretum, sacro hoc approbante Florentino concilio, ipsis oratoribus ad hoc etiam consentientibus traderemus." [17]

No menos expresivas son las palabras con que encabeza el Decreto la instrucción sacramental:

"Quinto ecclesiasticorum sacramentorum veritatem, pro ipsorum Armenorum, tam praesentium quam futurorum, faciliori doctrina, sub brevissima redigimus formula." [18]

Dos cosas son evidentes en este Decreto para los Armenios, que nadie puede negar. 1.ª El diverso carácter de las partes del

---

16 7, 1412.
17 *Bullarium romanum*, ed. de Turín, t. 5, Eugenio IV, XXIII, § 4.
18 *Ibid.* § 9.

mismo, pues hay en él hasta disposiciones disciplinares, y se expresa claramente al final:

"Hoc saluberrimum synodale decretum cum omnibus suis capitulis, declarationibus, definitionibus, traditionibus, praeceptis et statutis, omnemque doctrinam in ipso descriptam." [19]

2.ª Que los Armenios disentían de la Iglesia en la doctrina. Ya advierte la parte cuarta del mismo el error de los Armenios sobre los Concilios posteriores a los tres primeros y sobre la autoridad de San León y del Concilio de Calcedonia [20]. Aun en materia de sacramentos erraban, como veremos luego. De ahí que Eugenio IV y el Concilio les enviaran todas las anteriores definiciones de aquellos Concilios que antes no admitían, y al llegar a la materia de los sacramentos, como no se encontró la doctrina en Concilios anteriores, se sacó del Opúsculo de Santo Tomás, *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae,* tomándola en varias partes casi a la letra [21]. Evidentemente, al enviar a los Armenios las definiciones de Concilios anteriores no se propuso el Concilio de Florencia dar una *nueva* definición doctrinal. Por lo que hace al documento quinto, la sentencia más común defiende que el Papa y el Concilio les envió este compendio de doctrina sacramentaria, tomándola de Santo Tomás, como hoy día podría tomarla la Santa Sede del Catecismo Romano, si algunos herejes o cismáticos quisieran unirse con la Iglesia; con la mente de que recibieran la doctrina común de la Iglesia, dejando con todo a cada proposición el grado de certeza que le corresponde. El pretender que intentó el Concilio de Florencia extractar un compendio de doctrina sacramentaria, y sin más investigación, y sin dar razón ninguna, procedió a declarar aquella doctrina de fe, o por lo menos teológicamente cierta, sería un caso tan raro que los mismos que lo defienden aseguran que jamás se vió caso semejante en la Iglesia [22]. Y más raro aún por limitarse el Concilio a extractar la doctrina de un Opúsculo de Santo Tomás, con cortes y añadiduras [23]. Esto mismo les ha-

---

19 *Ibid.* § 20.

20 *Ibid.* § 8.

21 Compárese el Decreto (D. 695-702) con el Opúsculo ed. MANDONNET.

22 "Exemple rare, sinon unique, dans tout l'histoire des conciles". Así en "L'Ami du Clergé" (1925) 176.

23 Con razón advirtió ya VAN NOORT: "Porro quis sibi persuadebit concilium integram hanc S. doctoris expositionem infallibili sententia sancire voluisse, idque absque praeviis deliberationibus synodalibus!" *Tract. de Sacramentis,* t. 1, p. 24.

bría de poner en guardia para no admitir a humo de pajas una tal solución, tanto más que contra ella hay gravísimas razones en contrario.

Deseamos, pues, poner en claro en este artículo tres cosas: 1.ª No parecen tener fuerza las razones por una *declaración doctrinal.* 2.ª El corte del Decreto indica que no es una declaración formal de doctrina. 3.ª La sentencia que lo defiende padece gravísimas dificultades.

1.ª *parte.*—NO PARECEN TENER FUERZA LAS RAZONES POR UNA "DECLARACION DOCTRINAL".

El principal argumento en que se apoyan lo constituyen las palabras antes mencionadas del preámbulo del Decreto y del comienzo de la parte quinta que trata de los sacramentos. Esta parte expone en una fórmula la "verdad de los sacramentos para los armenios del presente y del futuro". Aseguramos que las mismas palabras aparecen en documentos que evidentemente no apoyan una *declaración doctrinal.*

Efectivamente, el 14 de junio de 1761 enviaba Clemente XIII una Constitución a los patriarcas, primados, arzobispos y obispos de la Iglesia, en la cual les encomendaba de nuevo el uso del Catecismo Romano, compuesto según encargo del Concilio de Trento. En esta carta les decía el Papa que la mente del Concilio, al encargar la composición de este Catecismo, había sido el presentar a los fieles un compendio de doctrina que no contuviese ni asomo de error. Y en confirmación de ello añadía:

"Nam et illuc cam doctrinam contulerunt, quae communis est in Ecclesia, et procul abest ab omni periculo erroris, et hanc palam populo tradendam dissertissimis verbis proposuerunt."

Como recomendación de este Catecismo observa más adelante que por desgracia los Pastores de almas abandonaron este libro: "omnium consensione probatum, et summis laudibus exceptum". Hecho este preámbulo, pasa ya a la exhortación, y dice que desea ver de nuevo en las manos de los Príncipes de la Iglesia el Catecismo Romano, a fin de que del mismo modo que entonces, a su aparición, la fe católica fué confirmada y la mente de los fieles afianzada en la doctrina de la Iglesia, que es columna de la verdad, así de nuevo ahora sean preservados éstos de las falsas novedades y opiniones. Insiste luego a los Pastores de la Iglesia en que este libro es

el subsidio oportunísimo que les envía "*ad pravarum opinionum fraudes removendas, et veram, sanamque doctrinam propagandam stabiliendamque*"; pues lo han de tomar "veluti *Catholicae Fidei* et Christianae disciplinae *normam*"; porque no fué otro el fin que indujo a los Romanos Pontífices a proponerlo que: "ut etiam in tradendae doctrinae ratione constaret *omnium consensio*". Por lo cual les exhorta de nuevo Clemente XIII a que impongan este libro a cuantos enseñan la doctrina cristiana:

"Ut jubeatis ab omnibus, qui animarum curam gerunt, *in informandis Catholica veritate populis adhiberi*, quo tum eruditionis unitas, tum caritas, animorumque servetur concordia."

Nadie podrá negar que, para inculcar una instrucción doctrinal, son estas frases mucho más apremiantes que las usadas por Eugenio al principio de su compendio de doctrina sacramental. Esto no obstante, ningún teólogo, a lo que creo, ha osado decir aún que intentó Clemente XIII dar en la Constitución *In Dominico agro* una declaración doctrinal de todas y cada una de las proposiciones que se contienen en el Catecismo Romano. Actualmente, por cierto, algunas de las sentencias teológicas, que más o menos explícitamente se enuncian en este libro, gozan de bien poca probabilidad. Citemos, por ejemplo, la de que la contrición perfecta por la caridad exige, para borrar los pecados, un grado de *intensidad muy encendido*[24], o la otra que afirma ser la forma de la consagración del vino en la Misa la fórmula entera: *Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti, Mysterium fidei, qui pro vobis, et pro multis effundetur, in remissionem peccatorum*[25]. Asimismo en el sacramento del Orden se lee:

"Episcopus ei calicem cum vino, et aqua, et patenam cum pane porrigens, qui sacerdos ordinatur, inquit, *Accipe potestatem offerendi Sacrificium*, etc., quibus verbis semper docuit Ecclesia, dum materia exhibetur, potestatem consecrandae Eucharistiae charactere animo impresso tradi, cui gratia adiuncta sit ad illud munus rite et legitime obeundum."[26]

---

24 Dice así en la part. 2, c. 5, n. 36: "Ut enim hoc concedamus, Contritione peccata deleri, quis ignorat, illam adeo vehementem, acrem, et incensam esse oportere, ut doloris acerbitas cum scelerum magnitudine aequari, conferrique possit? At quoniam pauci admodum ad hunc gradum pervenerint, fiebat etiam, ut a paucissimis hac via peccatorum venia speranda esset..."

25 Part. 2, c. 4, n. 21.

26 Part. 2, c. 7, n. 10.

En estas palabras se dice que la forma de la ordenación sacerdotal son las palabras *Accipe potestatem offerendi Sacrificium,* etc., y la materia es la entrega de los instrumentos. Evidentemente, hoy día es ésta una sentencia rara que casi ningún teólogo defiende; prescindiendo de que es falso que *la Iglesia siempre lo ha enseñado.*

Ahora bien; este Catecismo *ad parochos* fué publicado en Roma, durante el pontificado de San Pío V, y su composición había sido encomendada al Papa por los Padres de Trento en la última sesión; lo envió luego Clemente XIII a toda la Iglesia. Pero ¿quién se atreverá a decir que este Papa con su constitución *In Dominico agro* quiso dar una declaración formal de todas y cada una de las proposiciones que en él se contienen? Y lo que decimos del *Catecismo Romano* podríamos repetirlo del *Pontifical Romano,* en el cual, si bien se contienen los ritos aprobados por la Iglesia para la Ordenación, sin embargo de esto no sale ella garante de todas las proposiciones doctrinales, que, más o menos veladamente, se contienen en los preámbulos o explicación de las ceremonias [27]. Y esto explica las repetidas reformas del Pontifical Romano [28].

A todo esto es fácil intente replicarnos el P. Galtier que esta doctrina sacramentaria del Decreto para los Armenios, ya que se encaminaba a atajar la doctrina errónea de los armenios, ha de contener una declaración formal de doctrina. Traduzcamos sus mismas palabras: "En esta exposición de la doctrina sacramental de la Iglesia, el Concilio no se ha limitado, como se repite de buen grado, a reproducir el opúsculo de Santo Tomás del cual toma el marco y el texto. Hay omisiones, adiciones y modificaciones, con el fin manifiestamente doctrinal. Tienden ellas a precisar las verdades dogmáticas sobre las cuales había acusación o sospecha contra los Armenios de que no las admitían. Tal en el tema del bautismo, la necesidad absoluta de recibirlo para entrar en el reino de Dios. Tal la admisión inmediata en la visión de Dios de aquellos que lo merecen en el instante después del bautismo. La misma precisión de que en virtud de las palabras de

---

27 No creemos que hoy día los teólogos concedan gran probabilidad a aquella afirmación del Pontifical Romano: "Moneat Pontifex ordinandos quod instrumenta *in quorum traditione character imprimitur,* tangant". Es un eco de la sentencia de Santo Tomás, quien creía que por la entrega de los instrumentos se imprime el carácter (4 d. 24 a. 3), y en cambio por la imposición de las manos se da la gracia (3 q. 84 a. 4; Suppl. q. 38 a. 1 ad 1).

28 Baudot, *Le Pontifical,* 57-61 (París, 1910).

la consagración, es la substancia del pan y del vino la que se cambia en el cuerpo y la sangre de Cristo" [29].

Creo sinceramente que el P. Galtier no puede hacer mucho hincapié en este punto de que el Concilio recortara el texto de Santo Tomás, y añadiera otras proposiciones para su declaración doctrinal, pues aun resultaría que el Concilio corregiría la doctrina del Santo Doctor para declarar otra distinta. Así, en el Opúsculo *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae expositio* dice el de Aquino: "Materia autem huius sacramenti [Ordinis] est illud materiale, per cuius traditionem confertur Ordo, sicut presbyteratus traditur *per collationem calicis...*" Mas en el *Decretum pro Armenis* se dice: "presbiteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem" (D 701).

Conviene además no mezclar el asunto de los griegos con el de los armenios. Aquéllos hicieron la unión con la Iglesia de Roma aceptando la Bula *Laetentur coeli,* y aun concluída la unión solemne con los griegos, propusieron éstos a los latinos un cuestionario de puntos que el Papa deseaba aclarar, antes de aprobar sus ritos y costumbres, que sólo alcanzaron la aprobación de Eugenio IV cuando sus respuestas satisficieron [30]. Poco después llegaron los armenios, y se hizo también la unión con ellos. Igualmente los armenios erraban en materia de sacramentos, y de sus errores quien mejor nos puede informar es San Antonino de Florencia, que estuvo presente en el Concilio, aunque sin ser obispo entonces. En su *Chronicon,* llamado también *Summa historialis,* dice claramente que los armenios disentían en materia de fe, aun en lo tocante a los ritos:

"Insuper Armeni... miserunt legati... Qui examinati, *in paucis* reperti sunt dissentire a catholica fide et in illis subiecerunt se correctioni Apostolicae Sedis. Quae de consilio praelatorum decrevit in ritibus suis qui non sunt contra veritatem fidei, *permitti sicut et Graeci,* licet dissimiles sint a moribus latinae Ecclesiae; in aliquibus vero quae a fide vera discrepabant prohiberi... Quibus determinationibus acquieverunt." [31]

Notifica, pues, San Antonino que en lo tocante a los ritos se les permitió todo lo que *no fuese contra la verdad de la fe, como a los Griegos.* Con todo, el Decreto para los Armenios,

---

29 Gregorianum (1944) 174.

30 Hefele Leclercq, *Histoire des Conciles,* 8, 2ª part., 1025-1048 (París, 1916).

31 Tit. 22, c. 11, n. 1; Cf. "L'Ami du Clergé" (1925) 175.

al hablar del sacramento del Orden, expone que la materia del mismo es la entrega de los instrumentos, la cual no está en el rito de los Griegos; pues con razón se advierte en el *Enchiridion Symbolorum,* en la nota:

"Constat per novem saecula priora semper viguisse *solam manuum impositionem* in Ecclesia cum occidentali tum orientali, eamque usque ad hodiernam diem esse materiam *unicam* apud Graecos, Coptos, Aethiopes." [32]

¿Por qué, pues, el Papa puso esta materia del Orden en el Decreto para los Armenios? ¿Es que erraban en este punto? De ninguna manera. El mismo P. Galtier advierte, con razón, que hacía años habían introducido este rito. Y aun añade que "en materia del sacramento del Orden en particular, los Armenios no tenían necesidad alguna de ser instruídos sobre los usos de la Iglesia Romana" [33]. ¿Qué necesidad, pues, había de que el Concilio declarase doctrinalmente este punto, en el cual veía había discrepancia con los griegos, con el uso antiguo de la Iglesia de Occidente, y en lo cual no andaban de acuerdo los teólogos? Acababa de hacer el Concilio la unión con los Griegos, y vió que no usaban como materia del Orden más que la imposición de las manos, y les dejó con su rito. Vienen luego los Armenios, que habían introducido este rito en la Ordenación como la Iglesia de Occidente, y aprueba esta introducción, dejando a los teólogos el oficio de discutir la importancia de este rito, sin ponerse a declarar nada acerca de él. Este es el sentido obvio. Decir, por el contrario, como el P. Galtier y los que siguen su parecer, que el Concilio declaró doctrinalmente este punto, *cambiando* o *confirmando el cambio introducido* en la *materia esencial* del sacramento del Orden, no parece tener consistencia alguna, tanto más que nunca Eugenio IV ni Papa alguno se dirigió a la Iglesia de Occidente para notificarle de este *cambio y diferencia esencial con los Griegos,* y los teólogos continuaron siempre disputando sobre este punto. En el Concilio de Trento, en donde tantas veces se apeló a la autoridad del Concilio de Florencia, no se recalcó ni siquiera se insinuó que este punto estaba ya definido o

---

32 D 701, nota 1.

33 "Au sujet du sacrement de l'ordre en particulier, les Arméniens n'avaient pas besoin d'être instruits sur les usages de l'Eglise Romaine. Ils les connaissaient: dès 1307, leur grand concile de Sis avait répondu à l'accusation d'omettre la porrection des instruments en envoyant à Rome leur rituel d'ordination qui la contenait depuis au moins plus de deux cents ans". Gregorianum (1944) 175.

declarado por el Decreto para los Armenios. Ni se estableció esta doctrina en algún canon o capítulo.

Pues ¿qué declaró el Concilio de Florencia como ineludible para llegar a la unión con los Armenios? Lo apunta San Antonino de Florencia en el lugar antes citado: "declarato eis quod illud [sacramentum Confirmationis] sicut et cetera sacramenta deberent accipere, credere et conferre". ¿Por qué hizo esta declaración? Lo expresa antes el santo Arzobispo: "ut quod sacramentum confirmationis non habebant in usu conferendi illi nationi". Es decir, que para ellos era como si no existiera el sacramento de la Confirmación. ¿Declaró el Concilio Florentino algo más al hacer esta unión? Añade San Antonino: "et aliqua alia quae nunc non occurrunt menti". Y preguntamos ahora: ¿Si el Concilio de Florencia hubiera querido declarar todas y cada una de las partes de la doctrina de los sacramentos, diría el Santo: *y alguna otra cosa que ahora no me viene a la mente?* Una declaración tan sonada, en la que habría cambiado la materia esencial de algunos sacramentos y decidido algunas controversias teológicas, ¿sería algo que ni le pasara por la mente al autor del *Chronicon?*

2.ª *parte.*—EL CORTE MISMO DEL DECRETO PARA LOS ARMENIOS INDICA QUE NO ES UNA DECLARACION FORMAL DE DOCTRINA.

a) *No hay* NUEVA *declaración doctrinal en las otras partes del Decreto.*

Si echamos ahora una ojeada a todo el Decreto de Eugenio IV, nos persuadiremos de la ausencia de toda *nueva* declaración en las otras partes, prescindiendo por un momento de la quinta. Esto, en la parte primera del mismo es evidente, pues no contiene sino la entrega del Símbolo Niceno-constantinopolitano y el siguiente precepto:

"Hoc autem Symbolum, sicut apud Latinos mos est, ita decerminus per omnes Armenorum Ecclesias intra missarum solemnia, singulis saltem dominicis diebus et maioribus festivitatibus, decantari vel legi."

Lo mismo puede afirmarse de las partes segunda y tercera, pues en ellas el Papa no hace más que transcribir la definición dogmática del Concilio ecuménico de Calcedonia acerca de las dos naturalezas en Cristo y la del Concilio III de

Constantinopla, referente a las dos voluntades y operaciones en Cristo. Ni siquiera añade Eugenio IV el más mínimo comentario. En la parte cuarta del Decreto expone el Papa que instruyó a los armenios, manifestándoles ser falsa la sugestión que de antiguo habían recibido, según la cual, tanto el Concilio de Calcedonia como el Papa León, habían sido imbuídos en la herejía de Nestorio, y que les obligó a admitir éste y los siguientes Concilios y a reconocer al Papa León como a Santo y columna de la fe. Las partes sexta y séptima contienen, respectivamente, el llamado Símbolo Atanasiano y el Decreto de unión con los griegos. La parte octava y última encierra una serie de preceptos en materia disciplinar. Solamente la parte quinta puede decirse que sea una exposición doctrinal propia de Eugenio IV y del Concilio de Florencia; y aun apenas puede llamarse propia, pues está sacada del opúsculo antes mencionado del Doctor Angélico.

Esto supuesto, se pregunta: ¿esta exposición doctrinal referente a los sacramentos, encierra una declaración oficial de todas y cada una de sus proposiciones, o es meramente una instrucción doctrinal práctica, según la enseñanza más común de los teólogos de entonces?

b) *No aparece formal declaración en la parte quinta.*

Que esta instrucción es un compendio de la doctrina sacramental, lo dice el mismo Papa:

"Quinto ecclesiasticorum sacramentorum veritatem pro ipsorum Armenorum... *faciliore doctrina sub hac brevissima redigimus formula.*"

Y aunque no lo hiciese constar, no sería un secreto, pues, como hemos dicho, está sacada de un Opúsculo de Santo Tomás. Que esta instrucción no es una declaración oficial de la Iglesia en materia doctrinal, lo veremos deducirse claramente de su examen.

Por de pronto salta a la vista el carácter lacónico con que Eugenio IV va exponiendo la doctrina sacramental. El mismo así lo promete al principio: *sub hac brevissima redigimus formula.* Unicamente se aparta de esta regla al llegar al sacramento de la Eucaristía, con el fin de inculcar la antigua práctica de la Iglesia, que tal vez los armenios habían olvidado, de añadir unas gotas de agua al vino que ha de ser consagrado. Ahora bien, en esta instrucción se hallan proposiciones cuya admisión no ha exigido de los fieles la Iglesia

con el mismo grado de asentimiento. Así, unas proposiciones son de fe, como ésta: "Novae Legis septem sunt sacramenta". Otras constituyen sólo doctrina cierta y común, como aquella: "Haec omnia sacramenta... perficiuntur... rebus tanquam materia, verbis tanquam forma". Pues sólo poco antes de Santo Tomás se comenzó a designar por materia y forma las partes esenciales de un sacramento, y la aplicación no siempre resultó acertada al principio[34]. Parece no puede negarse haber sido Santo Tomás el primero que llevó esta aplicación a todos los sacramentos[35]. ¿Cómo había de resultar esta aplicación de buenas a primeras perfecta? Hay también proposiciones que expresan la sentencia más común en la Iglesia, sin que puedan darse por absolutamente ciertas, como la de que en la Confirmación la materia ha de ser una mezcla de óleo y bálsamo. Se leen algunas que *entonces* no pasaban de extrínsicamente probables, como las que tratan de la materia del sacramento del Orden. Esto supuesto preguntamos: en una instrucción en la que se contienen proposiciones de tan distintos grados de certeza, ¿cómo podemos suponer que Eugenio IV quiso presentar a los fieles una declaración doctrinal sin hacer la más mínima advertencia, ni ponderación, ni notar siquiera que intenta dar una declaración oficial? Precisamente en donde más se explana Eugenio es en la materia de la Eucaristía, y cabalmente para dar la razón de una práctica de la Iglesia, y no para dar una declaración doctrinal; ya que es evidente, según el parecer de todos los teólogos, que el mezclar unas gotas de agua en el vino se requiere solamente para la *licitud* y no para la validez de la consagración. ¿Acaso los Papas han dado jamás declaraciones doctrinales en materias disputadas, en formas parecidas, hablando lacónicamente, sin exponer razones, ni declarar su intento de zanjar la cuestión? Recuérdese tan sólo el distinto modo de proceder de León XIII en su famosa encíclica *Providentissimus*.

Otra cosa que resalta manifiestamente en esta instrucción es la falta de precisión. Contrapone en los sacramentos la ma-

---

34 Así Alberto Magno, al hablar del sacramento de la Penitencia, expresó la siguiente opinión, hoy día harto rara: "Forma autem huius sacramenti [Paenitentiae] non eodem modo accipitur ut in aliis, in quibus minister sacramenti qui agit actum verbis dat formam pronuntiando verba... Unde *forma* ipsius est *informatio gratiae*, vel gratia informans hunc dolorem in quantum informans" (4, dist. 16, a. 1, ed. Vivès, t. 29, p. 540).

35 Cf. GOETTLER, *Der heilige Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bussakraments*, 35 (Friburgo, 1904).

teria a la forma, y esto no obstante, al designar la *materia* trata en general solamente de la materia *remota*. Así en el *Bautismo*: "Materia huius sacramenti est *aqua* vera et naturalis". En la *Confirmación*: "cuius materia est *chrisma*..." En la *Extrema Unción*: "cuius materia est *oleum* olivae per episcopum benedictum". En la *Eucaristía*: "cuius materia est *panis* triticeus et *vinum* de vite..." Tal vez por no atender bastante a esta consideración, algunos se aventuraron a decir que el Decreto de Eugenio IV había cambiado la materia del sacramento de la Confirmación, estableciendo que en adelante la materia esencial de este sacramento debía ser sólo la unción. Esta misma falta de precisión se acentúa alguna vez que el Decreto trata de la materia próxima sacramental. Así, al hablar de la Extrema Unción y exponer las distintas unciones que se han de practicar sobre el enfermo, no sólo menciona las de los cinco sentidos, sino también la de los riñones: "in renibus propter delectationem ibidem vigentem". Mas ya Santo Tomás, quien llamaba a las unciones de los cinco sentidos *quasi de necessitate sacramenti*, al hablar luego de las otras añade:

"Sed quidam non servant alias; quidam vero illam servant quae fit ad pedes, et non quae ad renes: quia appetitiva et motiva sunt secundaria." [36]

Actualmente es sentencia común que la unción de los cinco sentidos tampoco es esencial, no porque la Iglesia haya cambiado la materia de este sacramento con la declaración del Santo Oficio de 25 de abril de 1906 [37], sino porque ya de antiguo hubo diversidad en este punto, aun dentro de la Iglesia latina [38]. El Concilio de Trento, con la mente sin duda de declarar el contenido de la doctrina sacramental, no habla sino de la unción en general:

"Declaratur etiam, esse *hanc unctionem* infirmis adhibendam... Nec profecto Ecclesia Romana, aliarum omnium mater et magistra, aliud in *hac administranda unctione*, quantum ad ea, quae huius sacramenti substantiam perficiunt, observat, quam quod beatus Iacobus praescripsit." [39]

---

36 Suppl. q. 32 a. 6.

37 In casu verae necessitatis sufficere formam: *Per istam sanctam unctionen indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen.*

38 Benedicto xiv, *De Synodo*, l. 8, c. 3, n. 3; Kern, *De Sacr. Extrem. Unct.*, 133-141.

39 S. 14, c. 3: D 910.

Semejante falta de precisión escolástica se observa también en el Decreto de Eugenio cuando trata del Matrimonio, pues más bien que al sacramento parece referise al vínculo matrimonial cuando dice:

"Septimum est sacramentum Matrimonii... *Causa efficiens* matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus."

Alguien ha dicho[40] que esta falta de precisión sólo prueba que no se trata aquí de un documento *ex cathedra*. Fácilmente lo concederíamos si toda nuestra argumentación estribara sólo sobre este punto de la falta de precisión. Pero preguntamos: ¿podrá presentarse en toda la historia de la Iglesia un caso semejante de declaración doctrinal, dirigida *aequivalenter* a toda la Iglesia, en la cual se afirmen puntos *disputados* de doctrina, escuetamente, en forma de simples proposiciones, sin dar la más mínima razón, ni señal de investigación, ni indicio de querer zanjar la cuestión, y todo ello dirigiéndose un Papa a unos cismáticos que desean de nuevo entrar en la Iglesia? No hablamos aquí de respuestas de los Romanos Pontífices a consultas particulares, ni de las proposiciones expresamente prohibidas o condenadas por el Papa o las Sagradas Congregaciones. Nos referimos a casos en que se trate de declarar *ex officio* un conjunto de doctrina para toda la Iglesia, aunque sea sin apelar a un acto del magisterio extraordinario. Confesamos no conocer un solo ejemplo de declaración de este género, en el cual se expongan oficialmente conclusiones que representan el fin de largas controversias, de manera semejante a como lo ven algunos en el *Decretum pro Armenis*, y dejando luego el camino expedito a los teólogos para que cada cual continúe opinando como le plazca. Tales proposiciones disputadas han aparecido, ciertamente, cuando el Papa ha enviado a la Iglesia universal compendios de doctrina aprobados en general por él, sin dar valor declarativo a las proposiciones contenidas en ellos. Tal sucedió con el *Catecismo Romano* de San Pío V, y tal creemos acaeció también con el *Pontifical Romano*.

Todavía nos podrá salir alguien al paso con una dificultad: ¿es que vamos a admitir que la Iglesia cuando trató de presentar la verdad de los Sacramentos, entregó a los Armenios un documento erróneo, aunque sea sin declaración doctri-

40 Scholastik (1926) 315.

nal?[41]. La solución acertada a esta cuestión la dió ya San Alfonso M.ª de Ligorio. Eugenio IV describió la materia y forma de los sacramentos, denominando la materia de los mismos en un sentido más lato, no en el sentido estrictamente escolástico que tuvo después. Así, en el Orden llamó materia "aquellas cosas que, usadas en los siete Ordenes, suelen llamarse comúnmente materia de los Sacramentos, por significar más expresamente la diferencia entre cada uno de los Ordenes"[42]. Lo mismo diríamos de la Confirmación. No hay que exigir en la primera mitad del siglo XV una precisión de lenguaje escolástico que no existía. El mismo Santo Tomás en la materia del Sacramento del Orden divagaba, y bien pocos han seguido su parecer.

3.ª *parte.*—ESTA SENTENCIA PADECE DIFICULTADES GRAVISIMAS INSOLUBLES.

1.ª *dificultad.*

En la Iglesia, cuando aparece una declaración doctrinal todos la acatan y procuran ajustarse a ella en sus enseñanzas y opiniones. Mas en los puntos doctrinales que se disputaban antes del Decreto para los Armenios ha sucedido todo lo contrario; pues apenas parece que nadie se haya hecho eco de esta declaración doctrinal, si es que la hubo. El mismo hecho de que se dispute si la hubo, ya inclina el ánimo a creer que no existió, pues tales declaraciones son tajantes, y no se duda de su existencia. En el Concilio de Trento se apeló a cada paso al Concilio de Florencia, y es claro que si éste zanjó diversas cuestiones controvertidas, se habría hecho eco de ellas, y las habría confirmado con su refrendo, como lo hizo con el Canon de los libros canónicos, que había fijado en el *Decretum pro Iacobitis*[43].

Los partidarios de la declaración formal de doctrina en la instrucción sacramental la dan por ineludible, y apoyándose en ella llegan a asegurar que el Concilio Florentino, en el Decreto para los Armenios, cambió auténticamente la materia de diversos sacramentos. En el sacramento del Orden la materia sería en adelante *la entrega de los instrumentos* (sextum sa-

---

41 Así se expresaba escandalizado el P. Hugon, O. P., en Revue thomiste, 263-266, mai, juin, 1926.

42 *Theologia Moralis*, l. 6, n. 12.

43 D. 706. 784.

cramentum est ordinis, cuius materia est illud, per cuius traditionem confertur ordo); en la Confirmación, sólo *la unción* (secundum sacramentum est confirmatio, cuius materia est chrisma confectum ex oleo... et balsamo). Hasta creen que declaró que todos los grados del Orden son sacramento (sextum sacramentum est ordinis... sicut prebyteratus... diaconatus... subdiaconatus... et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem). Pero si tal es como dicen ¿cómo es que no se traslució esto en el Concilio de Trento? Después de examinar los tomos de las Actas del Concilio de Trento modernamente publicadas, probamos largamente en esta misma revista la diversidad de opiniones de los Padres y teólogos en lo concerniente a la materia del sacramento del Orden [44].

Bastantes teólogos eran de parecer que había que considerar la unción como una parte esencial del Orden, hasta el punto de que en el primer esquema de doctrina no se mencionaba como parte de este rito sino la unción sagrada.

"Sancta Ecclesia... in ordinum collatione solemnibus caerimoniis usa est atque inter eas sacram unctionem religiose semper servavit." [45]

Algunos pretendían que a la unción se uniese la imposición de las manos, y daban un papel secundario a la entrega de los instrumentos, como Adrián Valentici, O. P., y Cristóbal de Santirso, O. S. A. Otros, en cambio, opinaban que la materia esencial consistía tanto en la imposición de las manos como en la entrega de los instrumentos, como Antonio Bautista de Brugnolo, O. M. C. Hubo quienes rechazaban la idea de que la imposición de las manos fuese esencial de este sacramento, y exigían como esenciales la unción y la entrega de los instrumentos, como Adamancio de Florencia, O. S. A. Esta misma diversidad de pareceres que se echó de ver entre los teólogos, en la cuestión susodicha, apareció luego entre los Padres del Concilio. Uno de ellos creyó evadir la dificultad proponiendo que se notase que la Iglesia conserva las mismas ceremonias que usaban los Apóstoles. Tal consta en el voto del Obispo de Città di Castello. Con todo, se notó que entre los Padres aquellos hacían más fuerza que reclamaban ser la única materia esencial del sacramento del

---

44 EE 4 (1925) 145-152.

45 *Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova Collectio,* t. 9. collegit, edidit, illustravit STEPHANUS EHSES, p. 39 (Friburgo, 1924).

Orden la imposición de las manos. De aquí que, como notábamos entonces, si bien el Concilio de Trento no quiso hacer constar en la doctrina explícitamente cuál es la materia esencial, insinuó en distintas sesiones que ésta consiste en la imposición de las manos [46].

Los autores que sostienen que el Subdiaconado y los Ordenes menores son verdaderos sacramentos suelen defender su tesis por el Decreto para los Armenios [47]. Mas probamos también largamente en otro artículo de esta misma revista, con el examen de las Actas, que el Concilio de Trento puso gran cuidado en evitar toda indicación que pareciese favorecer a una u otra sentencia [48].

Hubo entre los teólogos antiguos quien se atrevió a defender, apoyándose en el Decreto para los Armenios, ser de *fe* que la materia de la Confirmación es sólo la unción [49]. Pero hoy se tiene por lo menos como sentencia *probabilísima* que la materia de este sacramento es la imposición de las manos que se contiene en la misma unción. Y por lo que hace a la imposición de las manos en el sacramento del Orden, ya escribió en el siglo XVIII el Cardenal Orsi, O. P.:

"*Manuum impositionem pro materia* et illi adiunctam orationem habendam esse pro forma sacramentali ordinis *essentiali et adaequata*, non apud Graecos modo et alias orientales nationes, sed etiam *apud Latinos, tota paene eruditorum natio profitetur.*" [50]

¿Vamos, pues, a decir que la Iglesia se ha olvidado de las declaraciones doctrinales que hizo en el siglo XV?

2.ª *dificultad.*

Hay un documento *ex cathedra* que impide pueda sostenerse ya esta sentencia. León XIII manifestó claramente en un documento *ex cathedra* que la entrega de los instrumentos no es materia esencial del sacramento del Orden. Se trata de la famosa cuestión de las ordenaciones anglicanas. El 13 de septiembre de 1896 declaraba León XIII en la Constitución *Apostolicae Curae* la invalidez de las ordenaciones anglicanas, apoyando su declaración en la falta de significación esencial en la forma de la imposición de las manos

46 EE 4 (1925) 145. 151.
47 Hugon, *Tract. dogmat.* 5, 532; Billot, *De Eccles. Sacr.* 2ª, 289.
48 EE 4 (1925) 337-358.
49 J. Puig de la Bellacasa, S. I., *De Sacramentis*, n. 283, nota 11.
50 *De invocatione Spiritus S. in liturgiis*, c. 5, n. 2.

practicada por ellos en su rito. Tanta fuerza encierra este documento en pro de la sentencia, que ve en la imposición de las manos la única materia esencial del sacramento del Orden, que el mismo P. Gallier llegó a afirmar que algunos verán quizá en esta Constitución una prueba de que la Iglesia ha abandonado oficialmente la explícita enseñanza del Decreto de Florencia. Mas luego, reaccionando sobre sí, se esfuerza por explicar de algún modo las palabras de León XIII que para su sentencia ofrecen dificultad [51].

Por de pronto es un hecho que el Papa no menciona la entrega de los instrumentos, si no es para afirmar que prescindió ya de ella Clemente XI, al dar en 1704 su fallo en el caso de Juan Clemente Gordon, de que se repitiesen las Ordenes *ex integro et absolute*. Porque si hubiese sido el único defecto del rito, añade León XIII, la ausencia de la entrega de los instrumentos, "praescriptum de more esset ut ordinatio *sub conditione instauraretur*". En estas palabras advierte que tiene sólo por materia dudosa la entrega de los instrumentos, sin duda por respeto a los graves teólogos que opinaron ser materia esencial. No así, empero, habla luego el Papa al tratar de la imposición de las manos. Prosigue más abajo:

"In ritu cuiuslibet sacramenti conficiendi et administrandi iure discernunt inter partem *caeremonialem* et partem *essentialem*, quae *materia* et *forma* appellari consuevit."

Pasa luego a hablar de la materia y forma, y expone la doctrina corriente de que la forma es la que determina el significado de la materia:

"Quum materia sit pars per se non determinata, quae per illam [formam] determinetur. Idque in sacramento Ordinis manifestius apparet, cuius conferendi materia, quatenus hoc loco se dat considerandam, est manuum impositio; quae quidem nihil definitum per se significat, et aeque ad quosdam Ordines, aeque ad Confirmationem usurpatur." [52].

Sobre estas palabras y las siguientes del Papa conviene notar:

1.° León XIII, después de prescindir de la entrega de los instrumentos (lo cual no se compagina con una declaración

---

51 DTC 7, 1420-1422. 1415.

52 León XIII, *Acta*, 16, 267. 268 (Roma, 1897).

doctrinal del Decreto para los Armenios), hace hincapié en la imposición de las manos.

2.° Afirma que la materia, parte esencial (según lo que dice él antes), es la imposición de las manos.

3.° A continuación observa que las preces de las ordenaciones anglicanas no dan a esta imposición de las manos la significación esencial para que sea materia verdadera.

El P. Galtier pretende rehuir la fuerza de este documento pontificio interpretando las palabras "quatenus hoc loco se dat considerandam" como si León XIII hablase solamente de la imposición de las manos en el rito anglicano, prescindiendo del papel que pueda desempeñar en el rito católico [53]. Mas tal solución es manifiestamente insostenible. Pues si León XIII prescindía de si eran o no materia esencial tanto la entrega de los instrumentos como la imposición de las normas, ¿qué base sólida le quedaba para analizar las ordenaciones de los anglicanos? Y por el hecho de investigar el significado que dan a la imposición de las manos las fórmulas por ellos empleadas, ¿no indicó claramente ser la imposición de las manos la materia esencial? ¿Acaso el Papa concebía la idea de que una sería la materia esencial válida en la Iglesia anglicana y otra en la Iglesia católica? ¿Y qué pretendía significar León XIII cuando, después de asentar que las partes esenciales de un sacramento se llaman materia y forma, se ponía a investigar las preces de los anglicanos para descubrir en ellas la determinación esencial de la imposición de las manos?

La posición en que se colocó León XIII en esta controversia a nadie pudo maravillar, visto que desde el siglo XIX es casi universal en la Iglesia la sentencia de que la imposición de las manos es la única materia esencial del sacramento del Orden [54]. El P. Hugón [55] y el P. Galtier [56] rechazan la fuerza de este testimonio, pues aseguran que se funda en "el presupuesto falso del carácter puramente disciplinar o consultivo del Decreto de Florencia". No, el Decreto de Florencia no fué meramente *disciplinar y consultivo,* es decir, *consultivo,* en el sentido de responder a una consulta, y *disciplinar,* de suerte que impusiera *sólo* a los Armenios unos preceptos disciplinares, o prácticas o ritos. Pero tampoco fué una constitución dogmática con definición o declaración so-

---

53 L. c., 1422.
54 TIXERONT, *L'Ordre et les Ordinations,* 174-176 (París, 1925)
55 Revue thomiste (1924) 483.
56 L. c., 1415.

bre la esencia de los sacramentos. La parte quinta sacramental fué más bien una instrucción doctrinal práctica, que tenía parte de doctrinal y parte de ritual, después de haberles hecho abrazar aquella doctrina en que discrepaban de la Iglesia. Da doctrina e impone prácticas, pero sin entrar en cuestiones disputadas, y dejando a las proposiciones doctrinales, que encierra el grado de certeza o probabilidad que tienen en el magisterio ordinario.

Creemos, finalmente, que el consentimiento actual de los teólogos en lo tocante a la materia del sacramento del Orden tiene verdadero valor, pues se funda en el hecho irrecusable de que hasta el Concilio de Florencia la única materia esencial de este sacramento fué la imposición de las manos, y que no parece probable, bien consideradas las cosas, que la Iglesia haya querido dar una declaración doctrinal cambiando esta materia, esencial para la Iglesia latina.

Si la parte quinta del *Decretum pro Armenis* fuese una declaración doctrinal, sería la *única nueva oficial* de este Decreto; pues ya hemos dicho al principio que las definiciones y declaraciones de las otras partes son meras repeticiones de definiciones y declaraciones anteriores. Mas cremos haber probado en este artículo que esta ÚNICA NUEVA *declaración oficial de doctrina* no ha existido.

MANUEL QUERA, S. I.

Notas, textos y comentarios

Hugo de San Víctor, refutado por Domingo Gundisalvo hacia el 1170

En un artículo publicado en la revista "Al-Andalus" [1] quedó demostrada y manifiesta la influencia de Abraham Abendavid sobre Domingo Gundisalvo, al refutar ambos la doctrina básica y más característica de Abengabirol. Todavía es más clara la dependencia que de Hermann de Carintia, en su tratado *De essentiis*, encontramos en Gundisalvo, como hemos demostrado en el "Miscelanea Comillas" [2]. De ambos casos de influencia, ninguna mención contiene la edición crítica que Bülow hizo en 1925 del libro de Gundisalvo titulado *De processione mundi*.

En la presente nota no sólo vamos a probar que Gundisalvo refuta directamente a Hugo de San Víctor, sino que, además, en muchos pasajes de sus opúsculos sigue con toda probabilidad las doctrinas del Victorino.

La refutación quedará evidenciada con sola la comparación de un capítulo del *De processione mundi* con el *De sacramentis christianae fidei*:

HUGO DE SAN VICTOR	GUNDISALVO
Eratque terrenum hoc elementum medio eodemque imo loco subsidens (caeteris in una confusione permistis) forma meliore praeditum; sed iisdem circumquaque in modum cuiusdam nebulae oppansis ita involutum, ut apparere non posset quod fuit.	Dicunt tamen theologi et quidam ex poetis materiam primam fuisse quamdam rerum confusionem atque permixtionem, in qua rerum confusione hoc terrenum elementum medio uno eodemque loco subsidens ceteris in una confusione permixtis, forma meliore praeditum, sed eisdem circumquaque in modum cuiusdam nebulae oppausis ita involutum, ut non posset apparere quod erat.

1 M. Alonso, S. J., *Fuentes literarias de Domingo Gundisalvo*, en "Al-Andalus" (1946) 131s.

2 M. Alonso, S. J., *Hermann de Carintia De essentiis* en "Miscelanea Comillas", t. 5, p. 9-108.

Illa vero tria in una, sicut dictum est, adhuc confusione permista sive potius in una permistione, circumquaque suspensa, eo usque in altum porrigebantur, quousque nunc summum corporeae creaturae pertingit.

Totumque hoc spatium quod a superficie terrae medio iacentis loco usque ad extremum supremumque ambitus coeli limitem patet, illa nebula et caligine replebatur.

Et quod nunc sunt alvei sive trachones[3] aquarum iam tunc in ipso nascentis mundi exordio in terrae corpore futura aquis receptacula erant parata.

In quibus etiam magna illa abyssus (de qua omnium fluenta aquarum producenda s i v e derivanda fuerant) patulo adhuc hiatu vacuoque horrendum in praeceps inane preferebat.

Cui quidem desuper tenebrosae illius caliginis; qua tota tunc terrae superficies obvoluta erat, nebula tendebatur; quas, ut ego arbitror, tenebras Scriptura, cum coelum et terra crearentur, super faciem abys-

Tria vero alia sibi permixta atque confusa circumquaque suspensa eo usque in altum porrigebantur, quo nunc summitas creaturae corporeae terminatur.

Totumque hoc spatium, quod a superficie terrae in medio iacentis usque ad extremum supremi ambitus extenditur, illa caligine et nebula replebatur.

Et qui nunc sunt alvei sive tractiones [ms. P. tracones] aquarum, ita tunc in terrae corpore aquis futura receptacula p a r a t a erant.

In quibus etiam illa magna abyssus, de qua omnium fluenta aquarum fluxerunt, erat patulo adhuc hiatu vacuoque et horrendum in praeceps inane proferebatur [mss. PLO. preferebat], cui quidem desuper illius tenebrosae caliginis, qua tunc tota terrae superficies obvoluta erat, nebulae tendebantur, quas ut aiunt, divina scriptura, cum caelum et terra crearentur, super faciem abyssi fuisse testatur. Talis

---

3 "*Tracones*. Meatus subterranei, cavernae, spelucae. Gloss lat. gall: *Tracon, onis, allée sous terre*. Anonymus Poëta, nescio quis, laudatus a Joanne de Janua:

Terrarum Tracones, animalia dico dracones.

Will, Tyrius, l. 16, c. 9 de regione Traconitide in Syria: *Videtur autem nobis a Traconibus dicta: Tracones enim dicuntur occulti et subterranei meatus, quibus illa regio abundat; nam pene universus illius regionis populus in speluncis et cavernis habitat et in Traconibus habet domicilia.* L. 19, c. 26 de Nilo: *Sed tamen quibusdam meatibus tempore soliti incrementi fluvii pars urbem influit, quam aquarum influxionem cisternis amplissimis, ad hoc specialiter deputatis, ad usus proprios toto anno diligenter servant, sed et pomeria quae sunt extra urbem procuranda occultis Traconibus portionem ex ea dirigunt necessaria.* Matth. París, ann. 1247: *Cavernis terestribus et profundis Traconibus, etc.* Et vitae abbatum S. Albani: *Tracones vero et vias cum meatibus subterraneis, et solidis per artificium arcualis... obturavit* (Vide Vossium l. 3, *de Vitiis serm.*, c. 53). *Glossae Bibl.* Mss. Anonymi ex Bibl. reg.: *Traco idem est quod via subterranea aut solis nobis ignota, vel ubi habitant dracones phantastici et ideo debemus dicere*: Laudate Dominum de terra Tracones *et non dracones ut dicunt quidam errantes...* (Du Cange, *Glossarium...* a. *Tracones*).

Hizo, pues, mal Menéndez y Pelayo al corregir el texto de Gundisalvo y poner *tractiones* en vez de *tracones* como tiene el códice; y también hizo mal Bülow al seguir a Menéndez y Pelayo contra la autoridad de todos los códices.

si fuisse testatur. Talis mundi facies in principio priusquam formam reciperet aut dispositionem, per Scripturam significatur cum dicitur: *In principio creavit Deus coelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua;* sive ut alia translatio habet, incomposita, *et tenebrae erant super faciem abyssi.* Per coelum namque et terram, materiam illam omnium coelestium terrestriumque hoc loco significare puto de qua postea succedenter in forma facta sunt quae in ipsa prius per essentiam simul creata fuerunt. Ibi namque terra erat ipsum terrae elementum. Et coelum mobile erat illa et levis confusio reliquorum trium que in circuiti medio iacentis terrae suspensae ferebatur... Deinde sequitur Scriptura et dicit: *Et tenebrae erant super faciem abyssi.* Duo superius proposuerat: videlicet coelum et terram...[4].

dicitur fuisse creata mundi facies in principio, priusquam formam susciperet et distinctionem, quae sic quasi informis creata ibidem fuit, ubi nunc formata subsistit. Ubi cum Moyses dicit: *In principio creavit Deus caelum et terram,* per caelum et terram omnium caelestium terrestriumque materiam hoc loco voluit intelligi, de qua consequenter postea per formam distincta sunt, quae in ipsa prius per essentiam simul creata sunt. Deinde autem, cum addit: *Terra autem erat inanis et vacua,* illud terrae elementum designat. Et caelum erat illa mobilis et levis confusio reliquorum trium, quae in circuitu mediae iacentis terrae suspensa ferebantur. Deinde quod dicit: *et tenebrae erant super faciem abyssi,* et cetera, quae sequuntur, adaptant descriptiones praedictae descriptioni[5].

Tampoco la edición de Bülow se hace cargo de los teólogos aquí refutados por Gundisalvo. Pero de la comparación precedente resulta el caso tan claro que nada es menester añadir. Gundisalvo habla aquí en plural (*Dicunt tamen theologi*), aunque tan sólo va a refutar a Hugo de San Víctor, de una manera semejante a como poco antes había dicho (*Et tamen philosophi, cum describunt...*), aunque tan sólo impugna allí a Abengabirol.

Dos dificultades presenta Gundisalvo contra el parecer de Hugo de San Víctor: la autoridad de los filósofos y los argumentos de razón.

Por dos motivos se opone Hugo a la enseñanza de los filósofos: Primeramente, éstos dicen que también los ángeles constan de *materia prima* y forma sustancial. Pero esa materia prima de los ángeles no podría hallarse entre aquella confusión de elementos y elementados que presenta Hugo de San Víctor. Igualmente, también los cielos constan de materia prima, que en manera alguna podría encontrarse entre aquellos confusos elementos.

Según esto, entiende Gundisalvo que la materia prima descrita por Hugo de San Víctor carece de una nota esencial, que es el carácter de *universalidad.* Los filósofos admiten que los ángeles se componen de materia (espiritual) y forma; pero

---

4 Hugo a S. Victore, *De sacramentis christianae fidei*: ML 176, 190.

5 Dr. Georg Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift, "Von dem Hervorgange der Welt" (De processione mundi)*. Münster i. W. 1925, p. 36 s.—Otra edición en Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*[2], t. 3.

como la materia de Hugo de San Víctor es meramente corpórea, no puede extenderse su concepto a la materia propia de los espíritus. Además, los cielos, según los filósofos, están formados de materia (celeste) y forma, pero no de la materia propia de los elementos (non ex elementis sed ex materia prima facta fuisse testantur), y por eso hablan de la *quinta esencia.*

El defecto de universalidad de la materia, según la entienden los filósofos, da lugar a una objeción seria, según Gundisalvo, contra la doctrina de Hugo de San Víctor.

Gundisalvo no parece dar mucha importancia a esta primera respuesta, con lo que implícitamente se ve que, cuando describe la materia y forma, se refiere de modo especial a los seres sublunares. Por esto el principal argumento contra Hugo de San Víctor son las siguientes razones:

"Quod autem illa confusio rerum non fuit prima materia, sic probari videtur. Elementa constant ex materia et forma; elementa enim corpora sunt, quia circumscripta sunt et qualitates habent. Quaecumque autem constant ex aliquibus, posteriora sunt eis, ex quibus constant. Materia igitur et forma priora sunt elementis. Sed chaos illa erat permixtio ex elementis et elementatis. Quare chaos illa de nihilo creata non est, quae siquidem ex multis corporibus commixta est. Nulla enim res de nihilo creata esse dicitur, quae ex tam multis composita esse videtur. Quare chaos illa prima materia esse non potuit, quia creatio eorum simplicium eam antecessit, etsi non tempore, tamen causa."

"Item, quidquid resolvitur in aliqua, posterius est eis, in quae resolvitur; sed chaos resolvitur in elementa et elementa in elementata, elementata vero in materiam et formam. Cum igitur chaos multis corporibus posterior sit, profecto materiam omnium corporum esse non potuit."

Es evidente que este razonamiento presupone que los cuerpos sublunares todos se componen de materia y forma, y si se admite esta tesis, aquella confusión sería de seres, en cuya constitución entraba ya la materia unida con su forma, y tal vez esto mismo era lo que quería indicar Hugo de San Víctor al describir aquella confusión y mezcla; pero las ideas del Victorino sobre la composición de los cuerpos no estaban tan determinadas, ni eran tan esclarecidas como las de Gundisalvo, o, al menos, éste no las entendió en sentido aceptable.

La discrepancia fundamental entre Hugo de San Víctor y Gundisalvo está en que el primero, según lo entiende el segundo, habla de confusión entre cosas que formarán, después de ordenadas y convenientemente combinadas, los individuos creados, y, de consiguiente, esas cosas tuvieran existencia real en la creación antes que los individuos, mientras que en el individualismo, que es el sistema profesado por Gundisalvo, el efecto primero e inmediato de la creación y composición divina son los individuos mismos, con sus notas características y valores individuales, distintos esencialmente de los del Creador, inconfundibles e incomunicables los de unos a otros seres

En concreto, los primeros seres, creados en tres órdenes y sin procederse temporalmente unos a otros, fueron: los ángeles, en cierto número fijo que no aumentará ni disminuirá; los cielos, en número igualmente determinado y fijo, y finalmente, los cuatro elementos: *fuego, aire, tierra* y *agua,* o bien cierto número de individuos inorgánicos, en cuya composición esencial entran los cuatro elementos, como partes sin existencia real propia anterior a la del individuo mismo, pero capacitados para nuevas combinaciones y para reproducirse indefinidamente, siempre a expensas unos de otros. Hugo de San Víctor admite confusión de cosas que constituirán los individuos inorgánicos. Gundisalvo, a lo más, pasa por la confusión de los individuos mismos hasta obtener una ordenación más conveniente, y en la formación de los seres orgánicos admite, según parece, alguna intervención de aquellos primeros seres creados en tres órdenes.

Según estos conceptos, que compendian la doctrina del *De processione mundi,* deben entenderse las objeciones de Gundisalvo contra Hugo de San Víctor. No indaguemos por ahora si Gundisalvo comprendió con exactitud el pensamiento de Hugo de San Víctor, sino fijémonos en la discrepancia que resultaba, supuesto el modo cómo Gundisalvo entendió el *De sacramentis christianae fidei.*

En todo caso podemos afirmar con absoluta certeza que Gundisalvo conocía el *De sacramentis fidei christianae,* de Hugo de San Víctor. Aquí lo quiere impugnar evidentemente; pero ¿no habrá casos en que el ilustre compilador se sirva también de Hugo de San Víctor como verdadera autoridad?

Esto sucede a mi parecer en el comienzo mismo del *De processione mundi,* que, como es sabido, comienza con el texto: *Invisibilia Dei.* Y luego de citar, también, el libro de la Sabiduría, añade:

"Cum enim magnitudo, pulchritudo et utilitas nobis miranda proponuntur: profecto potentia creatoris, sapientia et bonitas, quae invisibilia Dei sunt, revelantur. Non enim tam magna faceret, nisi potens esset; tam pulcra, nisi sapiens; tam utilia nisi bonus." [6]

A su vez, Hugo de San Víctor, en *Eruditionis Didascalicae libri septem* cita el *Invisibilia Dei* en el libro séptimo, capítulo primero, y luego continúa:

"Tria sunt invisibilia Dei potentia, sapientia, benignitas... Potentia creat, sapientia gubernat, benignitas conservat." [7]

Hugo amplía sus conceptos en ese primer capítulo y aun en otros posteriores. Pero la idea se repite en la tercera parte del libro primero del *De sacramentis christianae fidei,* donde

6 En la ed. BÜLOW, p. 1.

7 HUGO a S. VICTORE, *Eruditionis didascalicae libri septem*: ML, 176, 811.

también cita el *Invisibilia Dei...*[8], y por varios capítulos va exponiendo la misma idea sobre los tres atributos divinos:

"Et tria haec imago erant potentiae creatoris, et sapientiae et amoris... Potentiae enim signum fuit rerum immensitas; sapientiae pulcritudo; bonitatis utilitas"[9]

No ignoro que otros autores más antiguos o contemporáneos[10] habían expresado una idea análoga a propósito del mismo texto de San Pablo y del texto de la Sabiduría; pero Gundisalvo se parece más a Hugo de San Víctor en las palabras que emplea, y además sabemos con absoluta certeza que tenía entre manos el texto del *De sacramentis christianae fidei*, cosa que no podemos comprobar respecto de aquellos otros autores ni de sus escritos.

Otro caso de influencia de Hugo de San Víctor sobre Gundisalvo pudiera verse en la aducción y aplicación del texto: *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul* (Eccli 18,1), que Hugo de San Víctor nos presenta poco antes del pasaje refutado por Gundisalvo[11], y éste, a su vez, lo aduce en el mismo sentido[12]. Para Gundisalvo la creación no presupone seres antes de la unión de la materia y forma, y con ella son creados ya perfectos e individuales.

También en otras obras de Gundisalvo puede verse con toda probabilidad la influencia de Hugo de San Víctor. En el *Catálogo de las Ciencias* añade Gundisalvo, al hablar de la Geometría: "Activa vero considerat lineas, superficies, corpora, *tribus modis*: *vel quia in altum et haec scientia dicitur Altimetria; vel in planum et bene dicitur Planimetria; vel in profundum et bene dicitur Profundimetria.* Unaquaque istarum..."[13]. Las palabras subrayadas no se hallan en el texto árabe de al-Fārābī, ni tampoco, por consiguiente, en la traducción de Gerardo de Cremona. Gundisalvo, al refundir a al-Fārābī, las toma, sin duda, de algún autor latino, y éste parece Hugo de San Víctor, cuando dice: "Geometria tres habet species: planimetriam, altimetriam, cosmimetriam. Planimetria planum metitur, idest, longum et altum... Altimetria altum metitur et extenditur sursum et deorsum. Nam et mare altum dicitur, idest, profundum; et arbor alta, idest, sublimis. Κόσμος mundus interpretatur; et inde dicta est cosmimetria, idest,

---

8 ML 176, 217.

9 ML 176, 230.

10 Pueden verse: ABELARDO: ML 178, 804; GUILL. DE CONCHES: ML 90. 1129; PEDRO LOMBARDO: ML 192, 530.

11 ML 176, 188.

12 Ed. Bülow, p. 50.

13 A. G. PALENCIA, *Alfarabi, Catálogo de las Ciencias*, Madrid, 1932, p. 98.

mensura mundi..." [14]. Varían, como se advertirá, en el tercer miembro y aun en el segundo de Hugo, si es que Gundisalvo lo divide en dos, como a primera vista parece. Pero si la palabra *profundum* en Gundisalvo equivaliese a *solidum,* la división sería perfecta y tan sólo en esa palabra discreparían Hugo y Gundisalvo [15]. Pero en lo demás ofrecen ambos una semejanza tan clara, que, o Gundisalvo depende de Hugo, o ambos de un tercero, que sería un autor latino. En todo caso, la adición de Gundisalvo nos enseña que es inútil pensar en que traduce del árabe otra obra de al-Fārābī distinta del *K. Ihsā' al-'ulūm,* como inútil es pensar que tome del Euclides arábigo esa división, de la que tampoco existe huella alguna en la traducción euclidiana greco-latina de Boecio, o en las adiciones de éste [16]. A esa división trimembre tampoco corresponde, ni en sus miembros ni en sus nombres, la cuadripartita de Casiodoro [17], seguida igualmente por San Isidoro de Sevilla [18]. Finalmente, en las obras geométricas de Silvestre II no aparece cosa que dé ocasión ni a la nomenclatura ni a los miembros de la división que estudiamos [19]. Pero el pasaje de Hugo de San Víctor evidentemente sugería la división de Gundisalvo, que no debía conocer muy profundamente la ciencia geométrica.

También es muy probable que Gundisalvo tiene delante de sí a Hugo de San Víctor al redactar el *De divisione philosophiae*. En efecto, Hugo de San Víctor había escrito: "Gramatica dividitur in litteram, syllabam, dictionem et orationem" [20]. A lo que Gundisalvo repone: "Qui autem dicunt litteram, syllabam, dictionem, orationem partes esse artis Grammaticae, falluntur. Partes enim materiae sunt, non artis" [21].

Tanto Gundisalvo como Hugo de San Víctor dependen de San Isidoro de Sevilla cuando nos dicen quiénes fueron los inventores de las Ciencias. A mi parecer, Gundisalvo tan sólo depende inmediatamente de San Isidoro cuando en el *De divisione philosophiae* habla de los inventores de la medicina, de la música, de la geometría, de la astrología. (Gundisalvo siempre pone así, *astrologia* en vez de *astronomía*). Pero me parece que en algunos casos también tenía simultáneamente

---

14 ML 176, 757.

15 GUNDISALVO en el de *De divisione philosophiae* (p. 108, ed. BAUR) no pone *Profundimetria,* sino *Cosmimetria,* y así coincide aun más con Hugo de S. Víctor y parece que toma lo profundo en el significado de sólido: *qua vero in profundum, dicitur cosmimetria quasi scientia de mensura solidi.*

16 ML 63, 1307.

17 ML 70, 1213.

18 ML 82, 161-162.

19 ML 139, 93.

20 ML 176, 763.

21 DR. L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus, De Divisione philosophiae...* Münster, 1903, p. 49.

delante a Hugo de San Víctor; por ejemplo, al hablar de la Aritmética:

ISIDORUS	HUGO	GUNDISALVO
Numeri disciplinam apud graecos primum Pythagoram autumant conscripsisse ac deinde a Nichomacho diffusius esse dispositam, quam apud latinos primus Apuleius deinde Boethius trastulerunt [22].	Arithmeticam Samius Pythagoras *invenit;* Nichomachus *scripsit*. Apud latinos primum Apuleius, deinde Boethius *transtulit* [23].	Disciplinam numeri apud Graecos primus Pythagoras aucupans *invenit;* deinde. Nichomachus diffusius *scripsit*. Quam postea apud latinos Apuleius, deinde Boethius *trastulit* [24].

Esto de que Gundisalvo, al desviarse de las palabras de San Isidoro, coincida reiteradamente con las desviaciones que antes había hecho Hugo de San Víctor, no parece que pueda explicarse sino diciendo que Gundisalvo, además de tener delante el texto isidoriano, se servía simultáneamente del de Hugo de San Víctor.

De lo dicho se infiere que Gundisalvo, con toda certeza, conoció el *De sacramentis*, de Hugo de San Víctor. Y supuesto ese conocimiento de Gundisalvo y nuestra certeza de ese conocimiento, nos parece muy probable que lo utiliza igualmente tratándose de otros conceptos distintos del de la confusión primordial imaginada por Hugo de San Víctor. También es muy probable que conoció y utilizó la *Eruditio Didascalica*, aunque Gundisalvo llegó a conocer el tema de ese libro con mucha más amplitud y profundidad que Hugo de San Víctor.

MANUEL ALONSO, S. I.

De la Universidad Pontificia de Comillas.

---

22 ML 82, 155.
23 ML 176, 765.
24 Ed. BAUR, p. 95-96.

Nuevas fuentes de los "Versus Isidori"

De sumo interés para la historia de la cultura y de las bibliotecas medievales han sido estimados entre los filólogos los "Versus Isidori". Bien se ve, en efecto, el hechizo que para el historiador representa el poder asomarse a la biblioteca del polígrafo hispalense, del infatigable lector y sintetizador de todo el saber antiguo, del mayor compilador tal vez que jamás haya existido. Y es que el inmenso enciclopedista, severo registrador de la ciencia del pasado en las *Etimologías* y las *Sentencias,* también hizo versos; y, con musa tarda y trabajosa, cantó en breves dísticos el amor perenne de su vida, el único argumento que de él podía esperarse: sus propios libros.

Los versos, al parecer, se hallaban grabados en los armarios de su Biblioteca; tal vez, según antigua costumbre, al pie de los bustos o medallones cuyos personajes, en ellos representados, celebraban [1]. Otros legislaban sobre el silencio y laboriosidad del "Scriptorium", o describían los repuestos del "Pigmentarium", o aconsejaban discretamente a los médicos en la Apoteca, oficinas todas estas distribuídas en sendas salas anejas a la Biblioteca.

Editados por vez primera en el *Martyrologium Hispanicum,* II, 488, april. 4 (Lyón, 1652), de Juan Tamayo de Salazar, entre las obras de San Isidoro, su autenticidad no siempre se ha visto libre de objeciones. Por no mencionar sino a algunas figuras salientes de la moderna filología, recientemente

---

1 Cf. L. TRAUBE, *Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters,* Munich, 1911, p. 161. Los de la Apoteca revelan manifiestamente este pormenor, al aludir a las pinturas de los Patronos de la Medicina:

Cosmas. Damianus. Hippocrates. Gallienus
Quos claros orbe celebrat medicina magistros,
Hos praesens pictos signat imago viros.

han sido negados por A. Ebert[2], o puestos en duda por M. Manitius[3], o disminuídos por C. Pascal[4] y por A. Riese[5].

Ni Braulio ni Ildefonso los mencionan en la bibliografía isidoriana. Singularmente, por lo que toca a la segunda parte de los mismos, títulos XVII-XXVII, asociar el "Scriptorium" y la Apoteca doméstica a la Biblioteca no parecía tan coherente a algunos.

Pero hoy los grandes filólogos y patrólogos modernos, L. Traube[6] y su discípulo C. H. Beeson[7], C. Weyman[8], P. Séjourné[9], M. L. W. Laistner[10], O. Bardenhewer[11], B. Altaner[12], etc., los firman unánimemente con el glorioso nombre del Metropolitano de Sevilla.

Y con razón. La transmisión manuscrita no puede ser más firme[13]. Expresamente se los atribuyen los códices más importantes: el *Ambrosiano*, de Milán, C. 74, Sup., s. X; el *Vaticano*, Rom. Palat. lat. 276, s. IX-X, proveniente de Lorsch; el *Monacense*, lat. 2551, s. XII; el *Parisino*, lat. 8093, s. IX; el *Escurialense*, M. III. 3, s. X-XI; el *Matritense*, Bibl. Nac. 711, s. XVII. En otros códices se anteponen como introducción a las restantes obras isidorianas: *Vaticano*, Palat. lat. 7803, s. IX.

Un Florilegio longobardo, que refleja ya una tradición del siglo VIII, tiene una cita del *Título* VI, 3, con el nombre de ISID. La *Syllage* de Lorsch, en un códice isidoriano del s. IX, los trae con este epígrafe: *et versus qui scripti sunt in armario suo ab ipso compositi*[14].

El examen interno señala también indubitablemente al doctor Hispalense. Los términos cronológicos de su elaboración se fijan entre San Gregorio M. y San Leandro de Sevilla, los últimos personajes en ellos celebrados, como término *post*

---

2 *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des* 11. *Jahrhunderts*², Leipzig, 1874, 1889, p. 589, nota 2.

3 *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 1.ª parte, Munich, 1911, p. 69.

4 *Letteratura latina medievale*, Catania, 1909, p. 41-53; rechaza como apócrifos los *Títulos* XVII-XXVII; es decir, solamente admite los relativos a la Biblioteca, y aun éstos, provenientes tal vez de diversos autores.

5 *Zur lateinischen Anthologie*, en *Rheinisches Museum*, 65, 1910, 486-503; coincide con Pascal en negar los últimos *Títulos*.

6 Op. cit.

7 *Isidors Studien*, Munich, 1913, p. 138-139.

8 *Zu den Versen Isidors von Sevilla über seine Bibliothek*, en *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Munich, 1926, p. 171-177.

9 *Saint Isidore de Séville*, París, 1929, p. 38-39.

10 *Thought and Letters in Western Europe*, Londres, 1921, p. 94.

11 *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 5, Munich, 1932, páginas 415-416.

12 *Patrología*, Turín, 1944, p. 347.

13 "Handschriftlich kann ein Werk nicht besser bezeugt sein", dice BEESON, op. cit., p. 139.

14 Cf. MANITIUS, op. cit., p. 69.

quem, y San Eugenio de Toledo († 657) y San Julián († 690) que ya los utilizan, como término *ante quem.* Además, el trato de favor, que San Leandro recibe en ellos, con un elogio de supervaloración a todas luces, parece dictado por el cariño fraternal:

> Non satis antiquis doctoribus impar haberis,
> Leander vates: hoc tua dicta docent (XIII).

Finalmente, un autor español—porque español es, a no dudarlo, quien así magnifica a Leandro, Orosio, Juvenco, Prudencio,.y tiene singular aceptación entre los españoles, como se ve por las citas y reminiscencias de San Eugenio, San Julián, Teodulfo de Orleáns, Alvaro de Córdoba, etc.—, si no fuera el mismo San Isidoro, no dejaría de exaltar el nombre del enciclopedista de las *Etimologías,* cuyo recuerdo agotaba las laudes de los peninsulares en aquel siglo[15], y cuyas *Etimologías* se utilizaban en los *Títulos* XIX-XXIV.

Que los historiadores literarios de Isidoro, Braulio e Ildefonso no hayan registrado los "Versus" entre sus obras, no es extraño, dada la escasa significación de éstos en aquellos días: tampoco mencionan las *Cartas* isidorianas. Y, por lo que toca a los *Títulos* XVII-XXVII, en las costumbres monacales y episcopales de la vida medieval, la Biblioteca, el "Scriptorium" y la Apoteca, no son oficinas que bramen de verse juntas[16].

* * *

El estudio de las fuentes de los "Versus" isidorianos ha merecido singular atención de parte de los filólogos modernos antes citados: Riese, Weyman y, especialmente, Beeson en su excelente edición crítica[17]. Creo, sin embargo, que todavía cabe añadir nuevas reminiscencias de diversa índole.

Como es sabido, fué Marcial el principal modelo a cuyos *Epigramas* ajustó el Hispalense sus propios metros, no ciertamente en el cincel apicarado del bilbilitano, sino simplemente en la forma externa y en la apropiación de muchos términos y giros verbales. Aunque nominalmente no le cite —en las *Etimologías* sí le nombra varias veces—, el santo Metropolitano de Sevilla se muestra aquí sumamente familiarizado con el festivo pintor de las costumbres del bajo Im-

---

15 Basta recordar la vibración fervorosa del Concilio VIII de Toledo (a. 653): "... nostri saeculi doctor egregius, ecclesiae catholicae novissimum decus, praecedentibus aetate postremus, doctrinae comparatione non infimus et, quod maius est, in saeculorum fine doctissimus".

16 Cf. WEYMAN, p. 171.

17 En *Isidors Studien,* p. 135-166.

perio, cuyos *Epigramas* proyectan en cada verso un rasgo de luz sobre algún sector de la sociedad romana [18].

Del mismo epigramático español son también varias derivaciones que vamos a registrar, no observadas hasta ahora. Juntamente con ellas consignaremos otras coincidencias de algún interés para confirmar la autenticidad isidoriana de los "Versus".

1. Isid., II, 2: *Condita* sunt pariter hic *nova* cum veteri.
   Marc., VIII, 80, 7: Sic *nova* dum *condis* revocas Auguste priora.

Beeson aducía como fuente para ese verso isidoriano a Marcial, XIV, 184:

> Ilias et Priami regnis inimicus Ulysses
> Multiplici pariter condita pelle latent.

Si no me engaño, la fuente anterior puede alegar mejores derechos.

2. Isid., III, 1: *Ille* Origenes *ego,* doctor verissimus *olim. Quem...*

Riese propone esta fuente, que no carece de probabilidad:

> Marc., IX, 1, 5: Ille ego sum nulli nugarum laude secundus.

También puede alegarse, con no menor justicia, otro modelo, aunque no de Marcial. Me refiero a los "Versos", que en boca de Virgilio corrían como introductorios a la *Eneida* y que ya se hallaban en la antigüedad en las diversas *Vitae Virgilianae,* escritas por Donato, Servio, Probo, etc. [19]:

Ille ego qui quondam gracili modulatus avena...

Puede, en efecto, percibirse cierto eco imitatorio en las palabras subrayadas. Tal vez Servio, una de las fuentes para las *Etimologías,* en su comentario a la *Eneida,* proporcionó también estos giros a Isidoro versificador.

---

18 Muy distante se muestra en este aspecto el doctor Hispalense del doctor Máximo, San Jerónimo, el cual nunca nombra a Marcial; y, entre las infinitas citas y reminiscencias clásicas que esmaltan sus propias obras, solamente contiene un verso del epigramático hispanorromano, y éste a nombre de *Arbitro,* es decir, Petronio: "... de quibus illud Arbitri (al. *trivii*) est:

Non bene olet qui bene semper olet.

(*Epist.* 130, 19). Cf. Marcial, II, 12. Véase sobre el uso de los clásicos en San Jerónimo, Lübeck, *Hieronymus quos noverit scriptores,* p. 193.

19 Cf. E. Diehl, *Die Vitae Vergilianae und ihre antiken Quellen,* en *Kleine Texte,* de H. Lietzmann, n. 72, Bona, 1911.

No omitiré notar, con esta ocasión, que cabalmente en la cita que San Julián de Toledo contiene de estos "Versos" junta inmediatamente el isidoriano con el que aquí registramos:

> Potest prima persona istud pronomen de se ipso referre? —Potest, sicut dicit: *Ille Origenes ego, doctor verissimus olim;* et alibi: *Ille ego qui quondam gracili modulatus avena*[20].

3. Isid., IV, 1: *Gallia me genitum* e Pictavis ore tonanti...
Nada hallo consignado en los anotadores sobre las fuentes de este verso. Sin embargo, en él es fácil reconocer una reminiscencia del *Epitafio* virgiliano, también contenido en las *Vitae Virgilianae* poco ha mencionadas[21]:

> *Mantua me genuit,* Calabri rapuere...

4. Isid., VI, 3: Namque *voluminibus mille*, Agustine refulges.
Possidius: "...fecit *libros,* tractatus, epistolas *numero mille* triginta, exceptis iis qui numerari non posunt, quia nec numerum designavit ipsorum"[22].

Obvio es conjeturar que Isidoro dijera, escribiendo en verso, en números redondos, lo que precisaba más Posidio como biógrafo historiador.

5. Isid., VI, 4: *Testantur libri* quod loquor ipse tui.
Mar., VII, 6, 5: ...Victrices *testantur chartae...*

6. Isid., VI, 5: Quamvis multorum placeant praesentia libris...

El uso del verbo "placere" aplicado a libros y escritos es muy frecuente en Marcial:

> V, 16, 10: ...placet pagina nostra.
> VI, 61, 4: ...placent carmina nostra.
> IX, 51, 2: ...placent carmina quae...

7. Isid., VII, 1: Hieronyme, interpres *variis doctissime linguis.*

Repetidas veces volvió San Isidoro en sus escritos sobre este elogio al políglota ermitaño de Palestina:

> *Etymol.*, VI, 4, 5: "Presbyter quoque Hieronymus, *trium linguarum* peritus".
> *Ibidem,* VII, 1, 1: "Beatissimus Hieronymus, vir *eruditissimus* et *multarum linguarum peritus*".

---

20 *Ars gramatica,* lib. II, c. 2, n. 65.
21 Cf. E. DIEHL, op. cit.
22 *Vita Augustini,* 18.

8. Isid., VIII, 5-6: *Composui mores, virtutum praemia dixi, et docui miseros crimina flere reos.*

El elogio está de acuerdo con lo que el mismo San Isidoro consigna de San Juan Crisóstomo en su *De viris inlustribus*, c. 29. Así, los escritos exhortatorios a la penitencia y a la reforma de las costumbres, dirigidos, respectivamente, a Teodoro y a la matrona Gregoria:

> "...scriptis ad quendam Theodorum, lamentis et exhortationibus plenis, utpote illum a bona conversatione deiectum... Ad personam quoque cuiusdam nobilissimae matronae Gregoriae reperitur opus eius insigne de conversatione vitae et institutione morum, sive de compugnantia virtutum et vitiorum. Est etiam alius liber eiusdem apud latinos de compunctione cordis..."

9. Isid., IX, 2: Tu *modo doctor eras,* tu modo martyr adest.
Marc., IV, 7, 2: Durus tam subito, qui *modo mitis eras.*
52, 2: Qui *modo ficus eras,* iam caprificus eris.

Es frecuente en Marcial la partícula *modo*. En San Isidoro no hay la oposición y contraste intentado en Marcial; pero el giro redaccional es idéntico.

No deja de ser curioso ver aplicados al mártir San Cipriano los términos juguetones del segundo de los Epigramas citados, que parece ser la fuente cierta del Hispalense:

10. Isid., X, 3: *Pareat* eximio dulcis Prudentius ore.
Marc., I, 105, 7: *Paret* purpureis aper capistris.

11. Isid., X, 8: Fonte evangelico *pocula larga ferunt.*
Marc., IX, 48, 24: Nec facient quemquam *pocula nostra reum.*

Ambos escritores, como se ve, han adoptado un tipo idéntico de final de verso. San Isidoro tuvo en Marcial repetidas veces este modelo:

> Marc., IV, 8, 10: Ingentique tenet pocula parca manu.
> VIII, 39, 4: Et Ganymedea pocula mixta manu.
> XIV, 108, 2: Sume Saguntino pocula ficta luto.

12. Isid., X, 10: ...*Quid tibi* Calliroen?
Marc., I, 57, 11: ...*Quid tibi* cum Cirrha?
II, 16, 5: ...*Quid tibi* cum medicis?

La misma observación que en el caso anterior cabe hacer en el presente. El Hispalense pudo imitar una construcción repetida de Marcial.

13. Isid., XIII, 1: *Non* satis *antiquis doctoribus impar* haberis...

Aunque no tan manifiesto como en otros, en este verso consagrado al elogio de San Leandro se aprecia cierto parentesco con la noticia panegírico que en el *De viris inlustribus* dedica San Isidoro a San Gregorio M., el encumbrado amigo de aquél:

> "...non modo illi in praesentibus temporibus quisquam *doctorum,* sed *nec* in *praeteritis* quidem par fuerit unquam" (c. 40).

14. Véanse, finalmente, tres o cuatro giros o junturas gramaticales, que llevan también, a no dudarlo, el sello bilbilitano:
Isid., XVI 2: Hos praesens pictos *signat imago* viros.
Mar., IX, 75, 3: Florentes nulla *signavit imagine* vultus.
VI, 27, 3: Est tibi, quae patria *signatur imagine* vultus.

15. Isid., XXIII, 2: Plurima *Hesperia de regione sumus.*
Marc., XIV, 152, 2: Nos *Helicaonia de regione sumus.*

16. Isid., XXVII, 5: *Non est hic quod agas,* garrule: perge foras.
Marc., I, 80, 2: Est, *non est quod agas,* Attale, semper agis.

Estas últimas derivaciones de Marcial, para los *Títulos* isidorianos XVI-XXVII, además de aquilatar en su precisa estima la versificación del Hispalense, demuestran la continuidad homogénea de este Apéndice sobre la Apoteca, el *Pigmentarium* y el *Scriptorium,* con la primera parte dedicada a la Biblioteca; y, por lo mismo, confirma en toda su extensión la autenticidad de los "Versus".

Nuevas ilustraciones sobre un rasgo característico del polifacético Metropolitano de Sevilla: su dependencia continua y pormenorizada de Marcial[23].

José Madoz, S. I.

Facultad Teológica de Oña.

23 La gran aceptación que en España tuvo el poeta bilbilitano se puede conjeturar por el hecho de hallarse versos suyos hasta en los epitafios cristianos, como el que se halla en el epitafio del Obispo Honorato, el inmediato sucesor de S. Isidoro; véase en Hübner, *Inscr.* 65.

El "gran misterio de la piedad"

Es ya opinión común que en su Segunda Epístola a Timoteo nos ha transmitido San Pablo un fragmento de un primitivo himno cristiano. Pero a un teólogo, más que el valor poético, litúrgico o arqueológico de este fragmento de un himno carismático, interesa su altísimo valor teológico, al cual quizás no se ha prestado toda la atención que se merece. Tal vez hallemos en él una luminosa síntesis de toda la Teología de San Pablo.

Hay que leer el pasaje en su contexto. Escribe el Apóstol a Timoteo (1 Tim 3, 14-16): "Estas cosas te escribo, si bien espero ir a ti bastante pronto; mas, por si tardare, para que sepas cómo hay que portarse en la Casa de Dios, que es la Iglesia del Dios viviente, columna y sostén de la verdad. Y, reconocidamente, grande es el misterio de la piedad: el cual

fué manifestado en la carne,
justificado por el Espíritu;
mostrado a los ángeles,
predicado entre las gentes;
creído en el mundo,
encumbrado en gloria".

La interpretación que ordinariamente se da a este himno es *cristológica*. Y, ciertamente, su sentido cristológico es perfecto y claro. El Hijo de Dios *fué manifestado en la carne* en la encarnación; *fué justificado* o acreditado como tal *por el Espíritu,* en Pentecostés principalmente (Act 2, 4); *fué mostrado a los ángeles* en el nacimiento (Lc 2, 13) o en la misma encarnación (Hebr 1, 6); *fué predicado entre las gentes* por los Apóstoles (Mt 28, 19; Mc 16, 20...); *fué creído en el mundo* como Mesías e Hijo de Dios (Rom 1, 8; 1 Tes 1, 8-10...); *fué encumbrado en gloria* en la ascensión (Mc 16, 19; Lc 24, 51; Act 1, 2...). Verdadera es, por tanto, semejante interpretación; pero ¿abarca toda la verdad?, ¿es exclusivamente cristológica, o es también soteriológica?, ¿se refiere solamente al Cristo personal, o también al Cristo místico?

Evidentemente, si el himno canta la gloria del Cristo místico, adquiere nueva luz, que le transfigura profundamente; y su significación teológica ilumina nuevos horizontes y profundidades misteriosas. Es justo, pues, el empeño que se ponga en dilucidar tan interesante problema.

La clave de la solución nos la da el mismo San Pablo al calificar el contenido del himno como "grande misterio de la piedad". ¿Qué puede significar, en la terminología y mentalidad de San Pablo, este *misterio de la piedad*?

La palabra "*misterio*" es característica de San Pablo. Mientras que en lo restante del Nuevo Testamento sólo se emplea siete veces[1], en las Epístolas de San Pablo recurre, por lo menos[2], veinte veces. De éstas, once veces "*misterio*" (o "*misterios*") va solo, sin régimen; nueve (o diez) veces va acompañado de un genitivo que lo califica o determina. He aquí en un cuadro sinóptico el uso de "*misterio*" en San Pablo:

misterio: Rom 11, 25; 16, 25; 1 Cor 2, 7; 15, 51; Eph 3, 3; 3, 9; 5, 32; Col 1, 26; 1, 27.
misterios: 1 Cor 13, 2; 14, 2.
misterio de Dios: 1 Cor 2, 1 (?); Col 2, 2.
misterios de Dios: 1 Cor 4, 1.
misterio de su voluntad: Eph 1, 9.
misterio de Cristo: Eph 3, 4; Col 4, 3.
misterio del Evangelio: Eph 6, 19.
misterio de la fe: 1 Tim 3, 9.
misterio de la piedad: 1 Tim 4, 16.
misterio de la iniquidad: 2 Tes 2, 7.

El valor de estos genitivos es diferente: ya subjetivo, ya objetivo o de identidad. Mas antes de determinarlo, y en orden a ello, conviene conocer el contenido del "*misterio*", según San Pablo, que en varios pasajes lo determina suficientemente.

En Rom 11, 25, es el misterio de la actual obcecación de los judíos y de su conversión futura.

En Rom 16, 25, es el misterio por antonomasia, referente al Evangelio y a Jesu-Cristo; misterio "por tiempos eternos tenido en secreto, mas ahora manifestado y... a todas las gentes notificado".

---

1 Son: Mit 13, 11 = Mc 4, 11 = Lc 8, 10 Apoc 1, 20; 10, 7; 17, 5; 17, 7.

(2) En nuestra edición del Nuevo Testamento admitimos (con Westcott-Hort) como más probable la variante "*misterio* de Dios" en vez de "*testimonio* de Dios", preferida generalmente por los críticos. A los códices, versiones y citas patrísticas, testigos de la variante "misterio", conocidos por Westcott-Hort, y a los utilizados por von Soden, hay que añadir el papiro 46, recientemente descubierto.

En 1 Cor 2, 7, se habla de la "sabiduría de Dios, la encerrada en el misterio, la escondida, la que predestinó Dios antes de los siglos para gloria nuestra".

En 1 Cor 15, 51, junto con la resurrección de los muertos se anuncia el misterio de la gloriosa transformación de los vivos.

En Eph 1, 9, es el misterio de la voluntad divina, que debía realizarse en la plenitud de los tiempos, "de recapitular todas las cosas en Cristo".

En Eph 3, 4, es el misterio de Cristo, "el cual en otras generaciones no fué dado a conocer a los hijos de los hombres, cual ahora fué revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu; es a saber, que los gentiles son coherederos y concorporales y compartícipes de la promesa en Cristo Jesús por el Evangelio".

En Eph 3, 9, se recuerda la gracia otorgada a Pablo, "de anunciar a los gentiles las riquezas de Cristo, imposibles de rastrear, y de iluminar a todos, dando a conocer cuál sea la economía del misterio, escondido desde el origen de los siglos en Dios, que creó todas las cosas, a fin de que se dé a conocer ahora a los principados y potestades en los cielos por medio de la Iglesia la multiforme sabiduría de Dios, según el designio eterno que se había propuesto en Cristo Jesús Señor nuestro".

En Eph 5, 32, señalando el matrimonio como símbolo del misterio, dice el Apóstol: "Nadie jamás aborreció su propia carne, antes la mantiene y regala: como también Cristo a la Iglesia; puesto que somos miembros de su cuerpo. *Por esto abandonará el hombre al padre y a la madre, y se adherirá a su esposa, y serán los dos una sola carne* (Gen 2, 24). Este misterio es grande: mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia".

En Col 1, 26-27, se enuncia "el misterio, que ha estado escondido desde el origen de los siglos y generaciones, mas ahora ha sido manifestado a sus santos, a los cuales quiso Dios dar a conocer cuál sea la riqueza de la gloria de este misterio en los gentiles, que es Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria".

En Col 2, 2, desea San Pablo a los fieles "un pleno conocimiento del misterio de Dios, Cristo, en el cual se hallan todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia escondidos".

En 2 Tes 2, 7, se habla del anti-misterio: del "misterio de la iniquidad"; que "está ya en acción" desde ahora, aun antes de la venida del anticristo.

En todos estos pasajes "*misterio*" es el plan divino de la redención humana en Cristo Jesús; esto es, la incorporación de los hombres en Cristo bajo sus múltiples aspectos. Una cosa, empero, conviene notar, importante para la exacta inteligencia del texto que estudiamos, y es la doble manera de enfocar el *misterio*. Enfocándolo, por así decir, de abajo arri-

ba, la denominación de "*misterio*" recae directamente sobre los hombres, en cuanto están incorporados a Cristo; inversamente, enfocándolo de arriba abajo, recae directamente sobre Cristo, pero en cuanto tiene a los hombres incorporados consigo. La fórmula de este segundo aspecto la da San Pablo, cuando dice "Cristo en vosotros" (Col 1, 27). Y es tal la preponderancia de Cristo sobre nosotros, de tal manera nos absorbe, que para San Pablo el contenido íntegro "del misterio de Dios" es simplemente "Cristo" (Col 2, 2). Es que "todas las cosas en todos es Cristo" (Col 3, 11). Por consiguiente, la significación de "*misterio*" no es exclusivamente personal, sino también soteriológica; es decir, no es precisamente el Cristo personal, sino más bien el Cristo místico.

Antes de aplicar esta conclusión al texto que estudiamos no estará fuera de lugar comprobarla con el examen de los demás textos neotestamentarios en que reaparece la palabra "*misterio*". Después de propuesta la parábola del Sembrador dijo el divino Maestro a los discípulos: "A vosotros os ha sido dado conocer los misterios del reino de los cielos" (Mt 13, 11), o "el misterio del reino de Dios" (Mc 4, 11), o "los misterios del reino de Dios" (Lc 8, 10). El significado de este *misterio* (o de estos *misterios*) es, evidentemente, soteriológico: es el reino de Dios, misterioso para los judíos, incapaces, por su mala disposición, de entenderlo y abrazarlo. En el Apocalipsis recurre cuatro veces "*misterio*". En 1, 20, el *misterio* de las siete estrellas y de los siete candelabros se declara diciendo que las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias, y que los candelabros son las siete iglesias. En 10, 7, "el misterio de Dios" es el plan integral de la divina providencia, manifestado a los hombres por los profetas. En 17, 5 y 17, 7, "*misterio*", o antimisterio, es la significación anticristiana de Babilonia, la mala mujer. También, por tanto, en el Apocalipsis, lo mismo que en el Evangelio, el significado de "misterio" es, como en San Pablo, no precisamente personal, sino más bien soteriológico (o antisoteriológico).

Existe en San Pablo otro término, íntimamente relacionado con el "*misterio*": la "*economía*", que es la sabia ejecución, dispensación, realización o administración del *misterio*. En Eph 3, 9, se menciona "la economía del misterio"; en Eph 1, 10, se habla del misterio de la voluntad de Dios, ordenado "a la economía de la plenitud de los tiempos"; es decir, a su realización en el tiempo dispuesto por Dios; en 1 Cor 4, 1, los predicadores evangélicos son denominados "ecónomos de los misterios de Dios". Y en todos los otros pasajes, en que "*economía*" o "*ecónomo*" no tienen el sentido vulgar, se refieren constantemente al ministerio evangélico (1 Cor 9, 17; Eph 3, 2; Col 1, 25; 1 Tim 1, 4; Tit 1, 7), lo cual confirma indirectamente el sentido soteriológico de "*misterio*".

Guiados por este sentido, podremos más seguramente ca-

lificar la índole de los varios genitivos que acompañan y determinan a "*misterio*". En "*misterio de Dios*" el genitivo es subjetivo o de origen: Dios no es el término o materia del *misterio*, sino su autor, que forma, acaricia o abriga en sí el plan de la salud humana. De semejante manera hay que explicar los genitivos de "*misterios de Dios*" o "*misterio de su voluntad*". De modo contrario, hay que explicar el genitivo de "*misterio de Cristo*", como genitivo objetivo o de identidad. Desde el momento que San Pablo ha dicho "el misterio de Dios, Cristo" (Col 2, 2), Cristo debe entenderse como objeto del misterio, o, simplemente, por identidad, "el misterio". Sentido también objetivo tiene el genitivo en "*misterio del Evangelio*", como es evidente. Igual sentido creemos hay que dar al genitivo de "*misterio de la fe*". Conocida es la frecuencia con que usa San Pablo la palabra "*fe*" en sentido objetivo, si bien suponiendo o connotando siempre la *fe* subjetiva. De hecho, KNABENBAUER da a la expresión sentido objetivo: "bene fides ipsa, utpote revelatione Dei nobis proposita appellatur mysterium; seu *doctrina salutis*, sola Dei revelatione nobis nota, vocatur misterium" (In loc.). Y si así es, como parece, las dos expresiones "*misterio del Evangelio*" y "*misterio de la fe*" son sustancialmente equivalentes. Y equivalente también creemos "*misterio de la piedad*". Sin duda que de las diez veces que usa San Pablo la palabra "*piedad*" (siempre en las Epístolas Pastorales) el sentido más ordinario es el subjetivo de *religiosidad*; pero en dos pasajes ("la doctrina conforme a la piedad" [1 Tim 6, 3], "la verdad conforme a la piedad" [Tit 1, 1]) el sentido más obvio y natural es el objetivo, según el cual "*piedad*" viene a ser lo mismo que "culto divino" o "religión cristiana". Y si así es, las tres expresiones paralelas "misterio del Evangelio", "misterio de la fe" y "misterio de la piedad" resultan sustancialmente equivalentes, al designar las tres igualmente "el gran misterio" cristiano, enfocado bajo tres aspectos diferentes: como buena nueva anunciada a los hombres ("misterio del *Evangelio*"); como verdad revelada, objeto de nuestra creencia ("misterio de la *fe*"); como norma de toda la vida religiosa ("misterio de la *piedad*"). De todos modos, esta coincidencia de las tres fórmulas y el sentido objetivo de "*piedad*" son indiferentes para el objeto principal que ahora estudiamos. Por fin, en la fórmula del antimisterio "*el misterio de la iniquidad*" el genitivo tiene también sentido objetivo. "*La iniquidad*" son las fuerzas del mal, que actúan en el mundo para preparar la manifestación del anticristo.

Ahora, para corroborar las conclusiones obtenidas precedentemente y preparar inmediatamente la interpretación soteriológica del himno carismático, conviene declarar tres puntos importantes.

Primeramente, si atendemos al contexto inmediato del him-

no, en él no se habla de Cristo, sino de la Iglesia, "casa de Dios", "columna y sostén de la verdad". Consiguientemente, si el himno no ha de estar totalmente desligado del contexto, ha de referirse de alguna manera a la Iglesia: lo cual se verifica si se le da sentido soteriológico.

En segundo lugar, es sorprendente el paralelismo entre el "*gran misterio* de la piedad" y la solemne declaración del Apóstol, al presentar el matrimonio como símbolo del "misterio": "Este *misterio* es *grande*: mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia". Doble coincidencia en ambos pasajes: la expresión "gran misterio" y la mención de la Iglesia.

En tercer lugar, el sujeto gramatical de los seis verbos que integran el himno carismático es el relativo "el cual" (masculino), cuyo antecedente gramatical no puede ser "*misterio*" (neutro), y que no puede ser otro que Cristo; pero, por lo dicho, no exclusivamente el Cristo personal, sino más bien el Cristo místico. En consecuencia, el sujeto de los seis verbos es Cristo, como esposo de la Iglesia, como cabeza de la humanidad, en cuanto tiene los hombres incorporados a sí y vivificados por su Espíritu.

La interpretación particular de los seis incisos que componen el fragmento del himno carismático pudiera hacerse, por vía de consecuencia, presuponiendo y desenvolviendo el sentido soteriológico, previamente establecido; pero, pues cuanto en ellos se dice hállase también en otros pasajes de San Pablo, y precisamente en aquellos en que habla del "misterio", será más oportuno explicar a San Pablo por San Pablo: lo cual será una nueva confirmación, y la más espléndida, del sentido soteriológico del himno.

"*Fué manifestado en la carne*". Cada uno de los dos elementos que componen el inciso, el verbo y el complemento, son un eco de otras muchas expresiones esparcidas en las Epístolas de San Pablo. Sobre el verbo "*fué manifestado*" (ἐφανερώθη) dos cosas merecen notarse. Primera: que de las veinticuatro veces que recurre esta palabra en las Epístolas de San Pablo ni una sola se refiere a la encarnación del Hijo de Dios. Segunda: que el mismo verbo se emplea ordinariamente siempre que habla San Pablo de la manifestación del "misterio" de la incorporación de los hombres en Cristo Jesús (Rom 15, 26; Col 1, 26; 4, 4; 2 Tim 1, 10...). En cuanto al complemento, sabido es que "la carne" de Cristo no es para San Pablo exclusivamente su carne individual, sino que por inefable "comunión" es también la carne de toda la humanidad. Recuérdense aquellas palabras del Apóstol antes citadas: "*Serán los dos una sola carne.* Este misterio es grande: mas yo lo declaro de Cristo y de la Iglesia" (Eph 5, 32). Este gran misterio, Cristo y la Iglesia en una sola carne, es el "gran misterio" de que aquí se habla, "el cual fué manifestado en la carne". Prescindiendo de otros pasajes, que pudieran citarse (Rom 8, 3; Eph 2, 14; Col 1, 22; 1, 24...),

es curiosa la coincidencia verbal de este inciso con este otro texto de la Segunda a los Corintios: "... para que también la vida de Jesús *se manifieste en nuestra carne* mortal" (2 Cor 4, 11).

"*Fué justificado por el Espíritu*". Este inciso, interpretado exclusivamente del Cristo personal, ofrece dos inconvenientes: que el verbo "*justificar*" deberá entenderse en el sentido atenuado de "declarar justo" o "acreditar"; y que será difícil señalar cuándo y cómo el Espíritu Santo declaró justo a Cristo personalmente; dado que la manifestación de Pentecostés (y lo mismo se diga de las manifestaciones carismáticas del Espíritu) más directamente se ordenó a justificar o acreditar la predicación de los Apóstoles o la divinidad del Evangelio. En cambio, entendido del Cristo místico, tiene sentido perfecto, y muy conforme con las enseñanzas de San Pablo sobre la doble relación de nuestra justificación con el Cuerpo místico de Cristo y con la acción del Espíritu Santo[3]. Sobre la justificación de los hombres "en Cristo Je-

3 Convendrá precisar algo más, en cuanto es capaz de precisión una expresión poética, el sentido de este inciso, que es, a no dudarlo, el más difícil de todos. Su contenido recuerda aquellas palabras del divino Maestro en el Sermón de la Cena: "Y él [el Paráclito], cuando viniere, convencerá al mundo cuanto al pecado, cuanto a la *justicia* y cuanto al juicio. Cuanto al pecado, por cuanto no creyeron en mí; *cuanto a la justicia, porque me voy al Padre, y ya no me veréis*; y cuanto al juicio, porque el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado" (Io 16, 8-11). Pero, por de pronto, el himno no puede depender del Evangelio, escrito unos cuarenta años más tarde. Además, la "justicia" de que habla el Evangelio no es precisamente la santidad personal de Cristo, sino más bien la legitimidad (o, si se quiere, la *justa* reclamación) de su misión divina, como se ve por el "pecado" de incredulidad, que precede, y por el "juicio" de satanás, que sigue. Es también afín este otro pasaje de los Hechos, en que Esteban increpa así a los judíos: "Vosotros siempre chocáis contra el Espíritu Santo: como vuestros padres, también vosotros. ¿Qué profeta hubo a quien no persiguiesen vuestras padres? Y mataron a los que de antemano anunciaron el advenimiento del *Justo*, del cual ahora vosotros os hicisteis traidores y asesinos" (Act 7, 51-52). Y continúa San Lucas: "Mas como estuviese [Esteban] lleno del *Espíritu Santo*, clavando sus ojos en el cielo, vió la gloria de Dios y a Jesús de pie a la diestra de Dios, y dijo: "He aquí que contemplo los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie a la diestra de Dios" (Act 7, 55-56). Pero en este texto se habla del "Justo" y del testimonio dado por el Espíritu Santo a favor de Jesús; mas no se relaciona directamente el testimonio del Espíritu con la justicia de Jesús. De todos modos, el "Justo", cuyo advenimiento anunciaron los profetas, no es precisamente un hombre dotado de justicia, sino el Mesías o enviado de Dios. No se trata, por tanto, de la justicia y santidad personal de Jesús. Por consiguiente, aun estos textos, referentes más a la misión que a la persona, favorecen la interpretación soteriológica. Por otra parte, hay que recordar otros textos en que la justicia de Cristo se hace justicia de la humanidad redimida. Escribe San Pablo a los Romanos, contraponiendo al pecado de Adán la justicia de Cristo: "Como por el delito de uno solo recae sobre todos los hombres la condenación, así tam-

sús" dice el Apóstol a los Corintios: "De Dios os viene lo que sois en Cristo Jesús, el cual fué hecho por Dios para nosotros... justicia, santificación y redención" (1 Cor 1, 30). Y en otro lugar: "Al que no conoctó pecado, [Dios] por nosotros le hizo pecado, para que nosotros viniésemos a ser justicia de Dios en él" (2 Cor 5, 21). En el discurso dirigido a Pedro en Antioquía dijo: "Si al buscar ser justificados en Cristo..." (Gal 2, 17). Cf. Rom 3, 24; Phil 3, 9...). Por otra parte, esta justificación de los hombres en Cristo es obra del Espíritu Santo. Escribe San Pablo a los Romanos que el reino de Dios es "justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rom 14, 17). Y a los Gálatas: "Nosotros, por el Espíritu en virtud de la fe, aguardamos la esperanza de la justicia" (Gal 5, 5). Y a los Corintios: "Fuisteis santificados, fuisteis justificados... en el Espíritu de nuestro Dios" (1 Cor 6, 11. Cf. 1 Cor 2, 12; 14, 24-25; Eph 2, 18; 4, 23; 2 Tes 2, 13; Tit 3, 5-7).

"*Fué mostrado a los ángeles*". Esta manifestación o exhibición de Cristo a los ojos de los ángeles se verificó más literalmente del Cristo místico que del Cristo personal. Este inciso parece un eco de lo que San Pablo había escrito a los Efesios: que se había de dar "a conocer cuál sea la econo-

---

bién por la obra de justicia de uno solo viene sobre todos los hombres la justificación de vida" (Rom 5, 18). También San Pedro escribe: Cristo "llevó nuestros pecados en su propio cuerpo sobre el madero, a fin de que, muertos a los pecados, vivamos para la justicia" (1 Petr 2, 24). Y más adelante: "Cristo murió una vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios: muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu" (1 Petr 3, 18). La justicia de Cristo, de que se habla en estos textos y en otros semejantes, puede calificarse como califica San Pablo la "justicia de Dios": justicia, por la cual es a la vez "justo y justificante" (Rom 3, 26); es decir, justicia que posee y justicia que causa en nosotros, justicia personal y justicia soteriológica. Antes de explicar a la luz de estos textos el inciso que estudiamos no hay que olvidar que "fué justificado por el Espíritu" ha de expresar juntamente *manifestación* y *realidad*. Ha de expresar *manifestación* de la justicia de Cristo, pues todos los demás incisos, incluso el último, están enfocados desde este punto de vista: se canta la *gloria* o irradiación esplendorosa del *misterio de la piedad*. Pero ha de expresar también *realidad*, si la manifestación no ha de ser de fuegos fatuos. Tomando en cuenta todos estos elementos de juicio, creemos que el sentido preciso del texto que estudiamos es: que por el testimonio del Espíritu Santo, dado de diferentes maneras y en distintas ocasiones, se manifestó y acreditó la justicia de Cristo: la justicia de su persona y la justicia de su misión y de su obra, que él llevó al cabo justificando al hombre; es decir, incorporando consigo al hombre y comunicándole su justicia. En virtud del principio de solidaridad, el Justo se hizo representante jurídico de los injustos, para que, expiando él el pecado de los injustos, participasen éstos la justicia del Justo. Con el testimonio del Espíritu Santo quedó ratificada la justicia de Cristo, por la cual Él es justo y justificante y los hombres son justificados "en Cristo Jesús", que es "el gran misterio de la piedad", el gran consejo de Dios sobre la salud de los hombres, la sustancia de la religión cristiana.

nía del misterio, escondido desde el origen de los siglos en Dios, que creó todas las cosas, a fin de que se dé a conocer ahora a los principados y a las potestades en los cielos por medio de la Iglesia la multiforme sabiduría de Dios" (Eph 3, 9-10).

"*Fué predicado entre las gentes*". Recuerda San Pablo frecuentemente que no sólo la persona de Cristo, sino también el "misterio de Cristo", fué predicado y anunciado a las gentes. Escribe a los Romanos que "el misterio... fué a todas las gentes notificado" (Rom 16, 26). Y escribiendo a los Efesios se dice favorecido singularmente por Dios para ser mensajero o pregonero del "misterio" entre los gentiles (Eph 3, 1-13), a los cuales desea "anunciar con franca osadía el misterio del Evangelio" (Eph 6, 19). Lo mismo escribe a los Colosenses: que desea "anunciar el misterio de Cristo" (Col 4, 3. Cf. 1, 23; 1, 27).

"*Fué creído en el mundo*". Dice San Pablo que "el misterio... fué notificado entre las gentes según la ordenación del eterno Dios *para obediencia de la fe*" (Rom 16, 26); es decir, para que fuese creído. Y lo fué. En los Colosenses alaba San Pablo su "fe en Cristo Jesús" (Col 1, 4). Lo mismo en los Efesios (1, 15). Recuérdese que una de las fórmulas con que se caracteriza el misterio es la antes mencionada "el misterio de la fe" (1 Tim 3, 9. Cf. Rom 6, 8; Eph 1, 13; 1, 19; 3, 12; 3, 17; 4, 13; Phil 3, 9-11; Col 2, 4; 2, 7; 2, 12).

"*Fué encumbrado en gloria*". Por fin, este glorioso encumbramiento, como ya consumado, que parece exclusivo del Cristo personal, lo extiende también el Apóstol al Cristo místico. Escribe a los Efesios: "Dios, rico como es en misericordia, por el extremado amor con que nos amó, aun cuando estábamos nosotros muertos por los pecados, nos convivificó con Cristo..., y con él nos conresucitó y nos conentronizó en los cielos en Cristo Jesús" (Eph 2, 4-6. Cf. Rom 8, 17; 8, 30; 1 Cor 2, 7; Eph 1, 20-21; Col 1, 27; 3, 1-4).

Con razón ha dicho San Pablo que "grande es el misterio de la piedad", cantado en este himno. Es el misterio de Cristo manifestado en gloria, en todo el esplendor de aquella gloria, cuyo foco es el Cristo personal, cuyos rayos luminosos aureolan y transfiguran el Cristo místico: gloria de santidad y justicia, que el Espíritu vivificante transfunde de la divina Cabeza a los miembros humanos. Cristo, justicia, comunión o solidaridad; es decir, los tres elementos que constituyen el principio generador de la Teología de San Pablo, transportados a la esfera de la poesía, han florecido en un himno divinamente inspirado, que canta "el gran misterio de la piedad".

José M. Bover, S. I.

Facultad Teológica de Sarriá (Barcelona).

Siglas adoptadas para las Revistas

BRT = Brotéria.

CD = La Ciudad de Dios.

CT = Ciencia Tomista.

EB = Estudios Bíblicos.

EE = Estudios Eclesiásticos.

Est = Estudios (PP. Mercedarios).

Greg = Gregorianum.

RET = Revista Española de Teología.

VV = Verdad y Vida.

Bibliografía

LIBROS

CRIADO, RAFAEL, S. I., *La Sagrada Pasión en los Profetas.*—Escelicer, Cádiz (Madrid, 1944) XX, 187, 10 ptas.

Digno de aplauso nos parece cualquier esfuerzo para poner al alcance de los fieles seglares que aspiran a una instrucción religiosa más extensa y profunda que la que puede considerarse normal, los tesoros de ciencia y piedad contenidos en el A. T., por lo general menos accesibles a la generalidad de los fieles que los del Nuevo. Retrae de ese empeño un poco la dificultad intrínseca de la empresa y el no ofrecerse ella tan prometedora de frutos como la divulgación del Nuevo Testamento. A pesar de ello el P. Criado la ha tentado, escogiendo, eso sí, un tema de los más atrayentes y de mayor relieve que ofrecen las páginas de los profetas de la Antigua Ley. De él había hecho el objeto de las conferencias de un curso en el Centro de Cultura Religiosa Superior de la Facultad teológica de Granada (Cartuja), que son las que presenta en este opúsculo, con adición de notas bibliográficas y otras ampliatorias de varios puntos tocados en las conferencias con la imprescindible brevedad que reclamaba la exposición oral.

Contento pudo quedar el P. Criado de su labor. Al tino de la elección del tema ha sabido juntar las cualidades que contribuyen más a hacer apreciable una obra de este género: criterio seguro, plenitud y sinceridad científica junto con estilo adecuado. La primera, la más importante sin duda para que un trabajo de esta índole resulte orientador y provechoso para los lectores, es a nuestro juicio la más saliente en el librito. El autor a lo largo de él ha tenido que tomar posición en muchas cuestiones críticas exegéticas e históricas que le salen al paso, y siempre lo hace con ponderada reflexión y recto juicio, sin timidez que le haga rechazar lo nuevo por serlo, pero sin temerario arrojo que le impulse a abrazar opiniones modernas que no aleguen legítimos títulos justificativos. Esa serenidad de juicio se muestra, por ejemplo, en la nota, que es una compendiosa monografía, sobre la cuestión isaiana. En ella se ponderan con ecuanimidad los argumentos en pro de las dos sentencias, sin disminuir en nada el valor de las razones en pro de la opinión moderna, y decidiéndose por la tradicional sólo por el mayor peso de las que militan por ella. La misma ecuanimidad y sensatez se puede apreciar en otras varias discusiones, en las que ya se decida por una u otra opinión, lección o versión, siempre lo hace basado en fundamentos que se habrán de reconocer siempre como sólidos. Mucho nos gozamos en hallar en nuestros escrituristas contemporáneos esa hermosa cualidad, característica, por lo común, de los exegetas españoles, y sin la cual es tan fácil dar en un

terreno no exento de malos pasos, feos y peligrosos resbalones. Ojalá siga siendo ella prerrogativa de nuestros pensadores sagrados.

De la sinceridad científica del autor acabamos de señalar un rasgo. Ella es nota relevante en todo el libro. Los diversos capítulos son otras tantas lecciones de profesor que ha estudiado a fondo la materia y la expone con rigor científico y con tal amplitud que los lectores están en disposición de poder formular juicio personal sobre las diversas cuestiones. Aun a los mismos dedicados al estudio del A. T. podrá ser de provecho al opúsculo, no sólo porque ofrece el ejemplo de un trabajo de vulgarización bien encauzado y realizado, sino porque aun sin presentar novedad alguna importante, condensa en pocas páginas gran acopio de material científico y bibliográfico.

Digno de elogio juzgamos también el haber el autor dirigido su trabajo no sólo a procurar la perfecta inteligencia del texto sagrado, sino también la apreciación y gusto del valor religioso y espiritual de los vaticinios que explica. Ha sido propósito suyo que su obra lleve "a los lectores a la vivificante contemplación del misterio por excelencia de nuestra santa Fe" (p. VII). Ese ha de ser en último término el blanco de todo estudio de la S. Escritura si hemos de responder a los designios de su Autor divino: el hacernos sabios en orden a la salud; cabales, dispuestos y a punto para toda obra buena (cf. 2 Tim 3, 16.17).

LUIS BRATES, S. I.

THILS, G., *Etudes bibliques... L'Enseignement de Saint Pierre.*—Librairie Lecofre, J. Gabalda et Cie Editeurs (París, 1943).

En un interesante opúsculo de 165 páginas el Profesor G. Thils, del Gran Seminario de Malinas, pretende encerrar la enseñanza o doctrina de San Pedro deducida del estudio de sus escritos, entendidos en el más amplio sentido de la palabra: *sus escritos*: es decir, "su primera epístola de indubitable autenticidad" (hablo según la opinión de Thils), aunque "escrita por su secretario Silvano, con ideas, temas, pruebas e imágenes recibidas de San Pedro"; su segunda epístola, probablemente obra de un discípulo de San Pedro, que pretende dar la enseñanza de su maestro; usa además el Profesor Thils en su estudio cuanto acerca de los discursos y dichos, y aun *hechos* de San Pedro se encuentra en los *Hechos Apostólicos* y en los *Evangelios*. Esos elementos, y cuanto puede servir para conocer a San Pedro como escritor, se estudian en las 21 primeras páginas: reservando las restantes para estudiar ordenada y metódicamente las enseñanzas de San Pedro, referentes a *Dios, en cuanto Padre*, y a *Jesucristo, en cuanto Salvador y Señor; al Espíritu Santo* (*Dios. Jesús y el Espíritu*); radicando en este estudio las enseñanzas especiales de "*los cristianos, hijos de Dios*" de "*La Comunidad de los hermanos*", "*las virtudes del cristiano*"; y las enseñanzas de San Pedro acerca de "*los Angeles y el Diablo*": para cerrar el opúsculo con el estudio de "*la herencia de los bienes mesiánicos...*"

El interés de los puntos enunciados crece con el estudio y desarrollo de los mismos, basados en la colección, sistematización y exégesis literal de textos, recogidos de todos los escritos petrinos, dando siempre la preferencia a los textos de su primera epístola.

No podemos menos de alabar gustosos tanto la concepción del opúsculo, cuanto su desarrollo y método, no menos que el conjunto de enseñanzas genuinamente petrinas, que quedan atesoradas en sus páginas, generalmente ponderadas y equilibradas, y en más de una ocasión amplias, elevadas y profundas. Ante lo ponderado y equilibrado de sus

deducciones y afirmaciones no sé cómo pudo escribir (p. 34, n. 1, la frase inicial del apartado "*Los nombres de Jesús*"): "Pedro jamás pronuncia la palabra: Mesías"...; ya que todo el opúsculo y sobre todo sus páginas 35-55 están cuajadas de textos *mesiánicos*, en los que se escribe *el Cristo, Jesu-Cristo, El Señor Jesu-Cristo*, esparcidos por todos los escritos petrinos; a no ser que se refiera a la materialidad de la palabra *Mesías* en su forma hebrea o aramaica.

Un índice bien pensado de todos los textos petrinos, citados y explicados en el opúsculo, hubiera sido utilísimo para los lectores, y hubiera aumentado el valor científico de un trabajo, realizado con tanta competencia y esmero.

R. GALDOS, S. J.

ALTANER, BERTOLDO, *Patrologia*. III edizione aggiornata e ampliata dall-autore, riveduta dal dott. A. FERRUA, S. I.—Casa editrice Marietti (Turín, 1944). XX-385, en 8.°

Con verdadero aplauso y alborozo saludarán los estudiosos de los Santos Padres, discípulos y especialistas, la nueva edición de la *Patrologia* de Altaner, editada por Marietti. Nuestros lectores conocen ya las excelentes cualidades que recomiendan la obra: una historia de la literatura patrística con sus biografías y datos cronológicos; justa apreciación del contenido de las obras de los Santos Padres, con una crítica certera de su valor y aportación doctrinal; bibliografía completa en su selección de ediciones, traducciones y monografías correspondientes. El conjunto es un instrumento utilísimo de trabajo que informa en un momento dado sobre el estado actual de la investigación de cualquier punto patrístico, con la indicación de los auxiliares bibliográficos más modernos y apropiados.

Esta edición italiana, puesta al día y ampliada por el autor, obtiene el valor de una nueva edición sobre el estado de las anteriores. Más de mil nuevas citas se han sumado a la ubérrima literatura anterior, fruto de la novísima investigación. El estudio patrístico se ha extendido a ocho nuevos escritores. Toda la obra, finalmente, ha experimentado una ventajosa refundición, que apenas dejará una página sin notables mejoras. Debe subrayarse singularmente la indicación del contenido de las monografías, hasta de los artículos de revistas, en la bibliografía. También es un acierto la numeración marginal, seguida, que facilitará las referencias.

El revisor, P. A. Ferrua, S. I., especialista también él en estudios patrísticos y arqueológicos, ha sometido toda la obra a cuidadoso examen, evitando así ciertas incorrecciones e inexactitudes de la edición anterior, que advertimos en otra ocasión (cf. Rev. españ. de Teología, 1945, p. 452s).

Dando gracias al cielo por haber conservado la vida del gran patrólogo alemán, a través de la catástrofe de su patria, nos complacemos en su meritísima labor científica, secundada, para bien de la Iglesia, por la Editorial Marietti.

J. MADOZ, S. I.

FERNÁNDEZ, D., DE DALMASES, C., LETURIA, P., S. I., *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. Vol. I: *Narrationes scriptae ante ennum* 1557: "Monumenta Historica Societatis Iesu", vol. 66 (Romae, 1943) 110+886.

Los eruditos e historiadores que se interesen por la vida religiosa, política y cultural del siglo XVI saludarán con júbilo la aparición de

este volumen de MHSI que nos ofrece críticamente depuradas y copiosamente anotadas las fuentes narrativas de la Historia de S. Ignacio de Loyola y de la naciente Compañía de Jesús. Se ha dicho—y no sin fundamento—que todo el siglo XVI yace oculto en los 66 volúmenes de MHSI La reciente magnífica obra del P. Cereceda sobre "Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo" lo demuestra, lo mismo que otras de afamados historiadores que de aquella riquísima cantera extrajeron los más preciosos materiales.

Sepan los historiadores que ya se puede escribir una Biografía completa y acabada de San Ignacio. Si hasta ahora se nos antojaba temeraria semejante empresa, no así desde que se acabó de publicar la *Series I* de *Monumenta Ignatiana*, y sobre todo desde que este volumen de la *Series IV* ha venido a precisar y aclarar tantos puntos de la vida interna y externa del Fundador de la Compañía.

Se trata de una reedición del tomo I de *Scripta de Sancto Ignatio*, publicado en 1904, o mejor, de una pequeña parte de él. Dejando para otros tomos las fuentes documentales, se recogen aquí solamente las fuentes narrativas hasta la muerte de San Ignacio, pero tan acrecentadas y en forma tan diversamente organizada y anotada, que más que una reedición resulta una obra nueva.

La Colección de MHSI se ha ido perfeccionando técnicamente de una manera palmaria, estando hoy a la altura de las mayores exigencias en el mundo científico. Para notar ese progreso no hay sino comparar el vol. I de *Scripta de Sancto Ignatio* (1904), excelente con todo, aunque perfectible, con este que ahora nos ocupa. Aquí la Introducción general es más amplia y erudita, se ponen introducciones particulares a cada pieza o documento, describiéndolo minuciosamente, explicando las circunstancias históricas en que surgió, los códices en que se ha conservado y determinando su valor; los mismos documentos se editan a base de mayor número de manuscritos y más metódicamente; el aparato crítico es más completo y las notas históricas, utilísimas para el historiador futuro, mucho más copiosas; en fin, los Indices nada dejan que desear. Una innovación plausible ha sido también el hacer constar los nombres de los autores que han preparado cada volumen.

En un largo *Prefacio* o introducción de más de cien páginas escuetas y densas se estudian y discuten diversos puntos, principalmente cronológicos, por ejemplo, el año del nacimiento de S. Ignacio, que tras complicadas averiguaciones se coloca en 1491, antes del 23 de octubre, ya que en tal día del año 1505, a juzgar por un documento notarial de Azpeitia, tenía cumplidos los 14 de edad. En el mismo Prefacio se nos da una *Cronología* exactísima y muy pormenorizada de toda la vida de S. Ignacio, primero por años, después por meses, y señalando el día siempre que se puede, con la comprobación documental en notas. La ida del joven Iñigo a Arévalo se pone (con interrogación) en 1506; nosotros la adelantaríamos por lo menos uno o dos años. En 23 páginas se da noticia de los códices utilizados, directa o indirectamente, por los editores. La *Bibliografía* ocupa 19 páginas.

Los monumentos editados son los que siguen:

1. *Noticias coetáneas del Santo sobre el relato que escribió, y no se conserva, de su peregrinación a Palestina.* No creemos que haya suficiente razón para presentar aquí estos testimonios, que tienen su lugar propio en otro tomo. Bastaba con indicar su existencia en una breve nota. En cambio, opinamos que aquí se debía haber publicado algún fragmento del Diario de Füssly, compañero de Iñigo en su viaje a Tierra Santa.

2. *Carta de Ignacio a Isabel Roser, refiriendo las persecuciones pa-*

decidas en aquel año de 1538. También creemos que bastaría con una nota, dejando el documento para el tomo I de las *Epistolae.*

3. *Elección de S. Ignacio para Prepósito General.* Documento redactado por el propio Fundador.

4. *Memorial del Beato Pedro Fabro (Fragmentos).* Habiéndose ya publicado en otra sección de MHSI, creemos que bastaría aquí una simple referencia, o en todo caso un fragmento mucho más breve, porque las fuentes aquí recogidas han de ser de S. Ignacio o de la naciente Compañía en general, no de todos y cada uno de los compañeros de S. Ignacio en particular, ya que las fuentes relativas a éstos se publican en otro lugar.

5. *Carta de S. Ignacio a Juan III de Portugal.* Narración de las acusaciones, procesos y cárceles que ha sufrido hasta entonces, 15 de marzo de 1545. Decimos lo mismo que del n. 2.

6. *Carta del P. Laínez a Polanco (16 junio 1547).* Aquí merecen los editores todos nuestros aplausos por el esmero que han puesto en la publicación de este documento fundamentalísimo, que no es una carta, aunque así se la denomine, sino una biografía preciosa, la primera biografía de S. Ignacio escrita en vida del héroe por quien mejor le conocía entonces. Va por delante una descripción de los manuscritos existentes y un cotejo de los principales. El texto castellano aquí editado es distinto de los dos conocidos por la primera edición de 1904; se basa en el manuscrito RVe, que ciertamente es superior al C y X utilizados antes. Justamente se publica una antigua traducción latina del documento.

7. *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan.* Es una historia de los orígenes de la Compañía, trazada en español por el P. Polanco en 1547-48, obra de capital importancia, ya conocida de antiguo, pero no publicada hasta ahora, y que utilizarán con provecho los historiadores, aun conociendo ya la *Vita* latina y el *Chronicon* del mismo autor y de fecha posterior. La nota 4 de la página 153 está en pugna con la 4 de la página 26*, quizá porque en ésta se ha añadido a última hora un nuevo dato.

8. *Breve Sumario o compendio italiano del documento anterior.* Escrito por el mismo Polanco. Se diferencia de aquél no sólo en que es más breve y está en italiano, sino en su carácter: aquél es documento privado de un cronista que prepara materiales para una obra posterior; éste más bien parece un resumen hecho para ser divulgado.

9. *Informaciones breves acerca de la nueva Orden religiosa.* Como más que a la historia narrativa pertenecen a la apologética, y por otra parte los documentos se hallan ya publicados en otras Series de MHSI, no se les da cabida en este tomo más que con una sencilla referencia. Basta y sobra.

10. *Exhortaciones del P. Nadal, tenidas en España en 1554.* A nuestro juicio, debían haberse publicado, siquiera fragmentariamente, en *Monumenta P. Natalis;* mas ya que allí no vieron la luz pública, bien están aquí los pasajes en que se habla de los orígenes de la Compañía de Jesús.

11. *Fragmentos de la apología de Nadal en pro de los Ejercicios.* Puesto que están ya publicados en otro lugar, no vemos motivo suficiente para que se repitan aquí.

12. *Actas de S. Ignacio escritas por el P. González de Cámara.* Esta es la que solemos llamar *Autobiografía de S. Ignacio,* monumento sin par en la literatura ignaciana. Los editores han hecho una labor amorosa y diligentísima, procurando darnos el más depurado texto original, parte español, parte italiano, con la traducción latina del P. Du Coudray, adornado con previas disquisiciones críticas e históricas, minuciosa descripción

de los códices manuscritos, de las ediciones (1731, 1904) y de las versiones, y sobre todo con riquísimo aparato crítico de variantes y notas ilustrativas del texto. Muy acertada nos parece la manera de adjuntar al texto las notas marginales del original, en vez de ponerlas en notas, como se hizo en la edición de 1904. Acerca de la discusión entablada en la página 326 sobre la frase ignaciana "*Y estudió [en Alcalá] términos de Soto*", nos parece probable la solución que dan los editores, diciendo que efectivamente pudo estudiarlos en algún cartapacio o *Reportata* de los que escribían los alumnos mientras dictaba el profesor, ya que todavía en 1526 el libro de Súmulas de Domingo de Soto no se había impreso ni publicado. Es posible que algunos manuscritos de Soto corriesen entre los estudiantes. No servirían, ciertamente, de texto en las clases de la Universidad, pero ya hicimos notar hace años que, según el Proceso de Alcalá, ni Iñigo ni sus compañeros asistían a las aulas universitarias, sino que recibían lecciones en particular. Pudo, pues, un antiguo discípulo de Soto enseñarle los Términos o Súmulas. Sin embargo, hay otra solución que nos parece no menos probable, y es que quizá San Ignacio no dijo "Términos de Soto" sino "Términos de Enzinas". Entonces, ¿le falló la memoria al P. Cámara? Nada tendría de particular. Se explica perfectamente que no se le grabase bien el nombre de Enzinas, y al poner por escrito lo que había oído a San Ignacio, pusiese el nombre de Soto en vez del de Enzinas, porque Soto era en aquellos años el texto clásico y corriente de Términos o Lógica. Así como Nebrija era sinónimo de Gramática latina, del mismo modo Soto lo era de Lógica. Ya para entonces Enzinas había pasado de moda. Y es muy natural que el P. Cámara al oír "Términos..." pensase inmediatamente en Soto. Por otra parte, como apuntan los editores, en una Exhortación inédita del P. Nadal, de 1561, se dice que Ignacio "*estudió Términos de Encinas*". El vallisoletano Fernando de Encinas († 1523) enseñó Lógica en Alcalá durante el año 1522, dejó en aquella Universidad muchos discípulos y admiradores, y sabemos por testimonio de Alvar Gómez, que los libros de Enzinas (publicados en 1518, 1520, 1521, etc.) servían de texto en las Escuelas, años después de la muerte del autor.

13. *Memorial o Diario del P. Luis G. de Cámara.* Este documento, tan fundamental, bien que incompleto, para conocer el carácter y el modo de proceder de S. Ignacio, está escrito en castellano y en portugués. Dada su importancia, los editores los han estudiado y editado con no menor diligencia y esmero que las Actas, como se ve por el largo prefacio que anteponen al texto.

14. *Dedicatoria de la Teología mística de E. Herp.* Edición hecha por el cartujo de Colonia T. Loher en 1555. Es interesante por las noticias que da de la Compañía y de S. Ignacio de Loyola, en vida del mismo, al cual va dedicada la obra, y porque es una hermosa prueba del cariño de aquellos cartujos a los jesuítas.

15. *Carta circular de Polanco sobre la muerte de S. Ignacio.* Es la mejor fuente de información sobre la enfermedad y muerte del Santo.

16. *Fragmento del Diario de T. Geeraerts con la noticia de la muerte de S. Ignacio.* Dice que a la muerte del Santo se compusieron y aun se imprimieron muchos versos. ¿No se podría haber traído algunos, siquiera en nota, de los que se conservan en el Cod. Ms. Gesuit. 764 de la Biblioteca Vittorio Emanuele?

17. *Epitafio puesto sobre el primer sepulcro de S. Ignacio.* Testifica que murió a los 65 años de edad; luego nació en 1491, después del 31 de julio. La fecha precisa del nacimiento no se puede fijar, aunque sí

podemos decir, por lo apuntado al principio, que fué antes del 23 de octubre.

18. *Indicaciones de los personajes a quienes se comunicó la noticia de la muerte de S. Ignacio.* No vemos razón para este apartado, cuyo lugar más propio nos parece una nota o el prefacio del n. 16.

19. *Opúsculo en forma epistolar y en lengua latina de A. Widmanstadt, con la traducción alemana de E. Agrícola (Kastenbauer), narrando la vida y muerte de Ignacio, y haciendo la apología de la Compañía de Jesús.* Es el texto más antiguo (1556) en que se habla de la cueva de Manresa.

Coronan este espléndido volumen un Apéndice con la concordancia entre las signaturas antiguas y modernas de los Archivos de la Compañía y un Indice de personas, lugares y cosas, muy detallado y exacto.

Nunca agradeceremos bastante a los editores de MHSI la ímproba labor de investigación y de crítica que se toman para darnos el texto más depurado de estos documentos tan importantes para la Historia religiosa del siglo XVI. Y nunca alabaremos dignamente la extraordinaria erudición que van derramando en notas y prefacios a fin de aclarar y facilitar el manejo de estas fuentes históricas.

Tan sólo se nos ofrecen unas pequeñas observaciones. Primero, sobre la transcripción de los documentos. En principio, nada tenemos que oponer a las normas—que quizá alguno tachará de excesivamente modernizantes—establecidas en la página 5*. Las aprobamos en todo, con tal que al modernizar la ortografía se tenga cuidado de respetar todo lo que a la fonética se refiere. Así, por ejemplo, en el caso en que la doble *ss* represente un fonema especial, no se debe sustituir por la *s* simple. Ni aconsejaríamos transcribir *espiritual* por *spiritual, estudio* por *studio*.

Lo que positivamente censuramos en este volumen es que muchísimas veces no se guardan las normas primero establecidas, y unas mismas palabras se transcriben de diferentes maneras: *el cual* y *el qual, cuatrín* y *quatrín, Pascuas* y *Pasquas, cuanto* y *quanto, cincuenta* y *cinquenta, frecuente, frequente* y *freqüente, levantar* y *llevantar, escribir, escrivir* y *scrivir, viaje* y *viage, satisfacción* y *satisfación, Manresa* y *Manrresa, también y tanbién,* etc. Ni vemos cómo se puede escribir, conforme a las dichas normas, *Magestad* (p. 6.7.13), *Theodosio* (18) y *Theodozio* (209), *Enares* (52), *toquan* (53), *Estevan* (110), *Paschasio* (118. 120), *Eucharistía* (96), *Rei* (134), *assumpto* (209), *hespañol* (466. 468). etcétera. En algún breve documento, como el de la página 301, se siguen normas distintas, no modernizando nada, como no sea la puntuación. Esta falta de uniformidad puede explicarse, o por no haberse puesto de acuerdo los autores desde el primer momento, o porque fluctuaron y aun cambiaron de normas en los largos años de la preparación de su obra.

Atendiendo al texto crítico que nos ofrecen, no es fácil corregir a los editores, que han cotejado despacio todos los manuscritos y examinado su valor, mientras que el lector no dispone más que del aparato crítico que le suministran los mismos editores. Escoger siempre el texto más puro y el más conforme con el original perdido, suele ser problema muy difícil y complicado, cuando existen diversas lecturas de casi igual autoridad; algunas veces, imposible. Hemos examinado alguna que otra variante y hemos sacado la conclusión de que a veces los editores parece que han tenido por criterio reconstruir el texto primigenio tal como debía haber sido, no precisamente como fué; de ahí cierta arbitrariedad o criterio subjetivo que nos parece descubrir en la selección de algunas variantes. Ahí va un botón de muestra. En la página 408,91 leemos:

"*le ha puesto la cibdad*"; el manuscrito C dice *puso*" y así lo exigiría la Gramática para que concordase con el verbo anterior "*infermo*". ¿Por qué los editores eligieron "*ha puesto*" antes que "*puso*"? Sin duda, porque el manuscrito N tiene más autoridad que el C. Muy bien; pero entonces en la página 420,18 "*y vomitó tanto*" ¿por qué se escoge la forma *vomitó* del manuscrito C, siendo así que el manuscrito N dice *gomitó?* Suponemos que por el criterio puramente subjuntivo de los editores, o sea, porque esta forma no es hoy día usual. Pero lo era en tiempo de San Ignacio y probablemente fué así como habló él. En la página 426,1 se lee: "*Y se ven aún agora*". ¿Por qué se dejó la forma "veen" del manuscrito N? Sin duda por la misma razón. Minucias como éstas se podrían multiplicar con un poco de paciencia.

Ya hemos hecho arriba el elogio de la extraordinaria erudición y trabajo que suponen las notas. En algún caso raro las hemos echado de menos, v. gr., en las págs. 413 y 416 se podía haber precisado el valor que tenía la moneda que se decía "blanca" y el "cuatrino", como se hace con el "julio" en la p. 430. Alguna otra nota, como la de la 1 de la p. 414, en vez de aclarar, puede oscurecer y dejar perplejo al lector.

En otro punto disentimos de los competentísomos editores. En la página 482,15 dice el texto de la Autobiografía: "*truovò li predetti*". Si todos los manuscritos leen *preti* y todas las versiones traducen *presbíteros,* ¿por qué esa extraña y rebuscada lectura de *predetti?* Se responde que la palabra *preti* es abreviatura de *predetti;* pero nos parece falso, porque en la abreviación paleográfica de *predetti* o de palabras parecidas, como *praedictus,* lo que se abrevia es la primera sílaba *pre,* y de la segunda se escribe por lo menos la letra *d.* Además, opinamos que el contexto, las antiguas versiones, la tradición de los primeros historiadores, Ribadeneyra, etc., están reclamando que se lea *preti.* Eran, pues, los *presbíteros* de Azpeitia y no los *antedichos* servidores de la casa de Loyola los que encontró San Ignacio muy cerca ya de su pueblo. ¿Cómo habían de ser estos mismos los que encontró en Bayona? ¿Cómo le habían de abandonar primero, para juntarse con él otra vez en el camino? Sin duda que, como mozos, corrieron los criados y se adelantaron al pregrino y anunciaron en Azpeitia su próxima llegada; entonces fué cuando *algunos sacerdotes* amigos de los Loyola salieron a su encuentro.

Una última advertencia. El latín de Prefacios y notas, sin ser bárbaro ni incorrecto en general, es poco clásico, se trasluce el giro vernáculo bajo el sonsonete latino, no aspira a la pureza y casticidad de los tiempos áureos, lo cual desdice de la noble tradición jesuítica, tan fielmente guardada por los editores matritenses de MHSI. Tratándose de una obra monumental y hermosa como ésta, bien puede el censor reparar en lunarcillos como los apuntados, que nada significan ante el resplandor y grandeza del conjunto. Muchas veces hemos pensado que la primera edición de 1904, acompañada de otros tomos similares de la misma Colección, fué causa de que muchos cambiasen el concepto que tenían de San Ignacio y se inaugurase una era fecunda de estudios sobre la Compañía y su fundador. Renovados ahora algunos de aquellos volúmenes con más amplios materiales, mejores Indices, mayor número de notas y comentarios, facilitarán el trabajo de los historiadores, y consiguientemente se multiplicarán los estudios ignacianos, para mejor comprensión de aquella gigante personalidad y de su corazón y espíritu.

Terminemos, pues, dando gozosamente la bienvenida a este magnífico volumen, honra exponente de nuestra ciencia histórica.

RICARDO G.-VILLOSLADA, S. J.

MURO OREJÓN, ANTONIO, *Las Leyes Nuevas. 1542-1543.* Reproducción de los ejemplares existentes en la Sección de Patronato del Archivo General de Indias. Transcripción y Notas por... (Sevilla, 1945) 27,5×17 centímetros, 25 p., más 24 de lám. que reproducen el texto Ms. de las referidas Leyes.

Forma el N. XIV, Serie 1.ª, núm. 8 de las publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla, dependiente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, preparado por el Sr. Muro con ocasión de la Asamblea de Americanistas celebrada en dicha ciudad por noviembre de 1943. Así ha contribuído a proporcionar a los estudiosos del Derecho indiano una edición auténtica de las famosas Leyes Nuevas, muy bien ideadas en Barcelona y Valladolid por los consejeros de Carlos V, bajo la inspiración de Las Casas, pero irrealizables en América, donde produjeron gravísimos conflictos. No estará de más advertir que aunque el título anuncia la reproducción de ejemplares, se trata de un solo ejemplar, cómo las mismas Leyes que se dieron en Barcelona y sufrieron un retoque en Valladolid antes de su promulgación, y así figuran ya en las primeras ediciones de Alcalá, 1543 y Valladolid, 1603.

F. MATEOS, S. J.

GETINO, LUIS ALONSO, O. P. *Influencia de los Dominicos en las Leyes Nuevas.* Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla: XIII. Serie 1.ª, núm. 7. (Sevilla, 1945) 27,5×17 cm.; VIII, 94 p.

Bien conocido es el P. Getino en el campo de las letras, y su reciente muerte con razón la han llorado los amantes de España, de la que fué leal y meritísimo servidor. Su afición a estudios americanos se consagró durante el viaje que en 1923 hizo por varias Repúblicas de Sudamérica, agregado a la embajada que presidió el cardenal Benlloch, y fruto de ella es el presente estudio, más de vulgarización que de alta investigación, en que a la vez que defiende el honor de España contra las inculpaciones de sus enemigos por la crueldad de los primeros conquistadores, sobre todo en las Antillas, y la despoblación de los indios que, en contra de las ideas exaltadas de Las Casas, trata de explicar conforme a postulados científicos hoy comúnmente seguidos; se detiene sobre todo en exponer la acción de los Dominicos en los albores de la epopeya indiana, primero en la Española, donde brillaron Pedro de Córdoba y Antonio Montesinos, figura que estudia con particular detención, y después en Tierra Firme y en Nueva España, con los diversos ensayos de entradas pacíficas a los indios infieles por los misioneros solos, sin el auxilio de soldados, en Cumaná y Tuzulutlán. Al mismo tiempo que en España influían poderosamente con el Rey y los Consejos, a fin de suavizar la condición y trato de los indios, que culminó en las llamadas Leyes Nuevas de 1542. Una tesis oculta hay en toda la disertación: la de salvar la responsabilidad de Las Casas, principal fuente y arsenal de la difamación antiespañola, uniendo y mezclando su causa con la de los demás religiosos misioneros de Indias; tesis que si bien tiene algo de verdad, conviene distinguir cuidadosamente, pues la mayoría de los otros predicadores de la fe, al mismo tiempo que hicieron labor evangélica más eficaz y constructiva que Las Casas, se conservaron con los ojos muy abiertos a la realidad americana, y no dieron

en las quiméricas exaltaciones y apreciaciones del primero, encomendero y tormento de los indios, y después de fraile, su protector. El móvil de humanidad con los indígenas americanos, sano es y honroso, y muy español, pero también han de ser honestos y científicos los medios que se adopten para luchar por tan noble ideal.

F. MATEOS, S. J.

SCHUSTER, A. I., CARDENAL, O. S. B., *Liber Sacramentorum. Estudio histórico-litúrgico sobre el Misal romano.* Tomo IV: *El baustimo en el Espíritu y en el fuego.* Tomo V: *Las eternas nupcias del Cordero.*— Editorial Herder. Barcelona, 1943 y 1944.

Debemos agradecer a la Abadía benedictina de Samos, y especialmente a uno de sus monjes, el P. Victoriano González, traductor de los últimos tomos, la esmerada versión castellana de la magna obra litúrgica del Card. Schuster. Ya en abril de 1944 hicimos en esta Revista la presentación de los tres primeros tomos, tributándoles los elogios que se merecen. Siguiendo el Misal o los ciclos del año litúrgico, estos dos tomos que ahora reseñamos estudian "la sagrada Liturgia durante el ciclo pascual" y "desde la Dominica de Trinidad hasta el Adviento". Le preceden a cada tomo unas introducciones históricas, que en el tomo IV versan sobre "La Eucharistía lucernaris", "Algunos ritos pascuales de la Edad Media", "La Pascua de las rosas en la liturgia romana", "los antiguos himnos de la celebración de las vigilias nocturnas", y en el tomo V, sobre "Roma oriental en la liturgia" y "la obra del monacato en la vida litúrgica de Roma". Interesantísimos son los Apéndices eucológicos, verdadera antología de himnos, oraciones y otros documentos litúrgicos de la antigüedad. El comentario al Misal conserva las mismas cualidades de sobriedad y hondura que alabamos en los tomos precedentes. Esta magnífica obra reúne condiciones muy varias, que la hacen aptísima para servir de libro de estudio, libro de lectura espiritual y libro de oración y meditación. En la primera lectura el entendimiento se enriquece con gran caudal de conocimientos litúrgicos, dogmáticos e históricos; pero esa lectura debe repetirse más sosegadamente, y se verá cómo su dulzura alimenta el corazón y no tarda en brotar con suavidad la llama de los efectos, sirviendo a los sacerdotes de preparación al Santo Sacrificio de la Misa.

Algunas pequeñas erratas hemos notado. En la p. 257 del t. V hay que leer *sinum* en vez de *signum* para que haga sentido y conste el pentámetro. En la manera de citar los textos litúrgicos notamos cierta falta de uniformidad; así, por ejemplo, si son griegos, unas veces se transcriben en griego con la traducción castellana; otras sólo en latín, y otras en latín y castellano; y si son latinos, cuándo se ponen en latín solamente, cuándo en latín y castellano o bien solamente en castellano (V, 102-105).

R. G.-V.

GERTRUDIS, SANTA, *El Heraldo del amor divino. Revelaciones, con las oraciones y Ejercicios de la misma Santa.* Nueva versión española por un Padre Benedictino.—Editorial Balmes (Barcelona, 1945), LXXXIX + 948, ptas. 20.

Publícanse aquí, con presentación moderna de notas y larga introducción, las revelaciones o memorias que escribió la Santa por mandato del

Señor. No están aquí todas las obras de Santa Gertrudis, pues sólo algunas se conservan. No nos queda de ella más que cuanto se encierra en este tomo: *Los Ejercicios Espirituales*, que compuso para su uso particular y para el de sus hermanas de Helfta, y *El Heraldo del Amor divino*, o sea los cinco libros de sus Revelaciones, que es lo principal del libro, ya que los *Ejercicios* en su mayor parte son un comentario espiritual y práctico de las fórmulas y ritos del Bautismo y para consagrarse un alma a Dios. La misma Santa sólo escribió el segundo libro del *Heraldo del Amor divino*, el primero escrito en orden cronológico. La otra parte de la obra fué dictada por Santa Gertrudis, y la escribió su amanuense y biógrafa, autora del primer libro, que es una biografía de la Santa, la cual, por sus frecuentes achaques, no pudo continuar escribiendo su obra. Cada libro va precedido de un prólogo: el del primer libro es de la biógrafa, y los restantes del P. Lansperg. La edición presenta la versión castellana del P. Timoteo Ortega, Benedictino de Silos, sobre la edición latina de los Benedictinos de Solesmes.

Estas revelaciones están repletas de ideas y sentimientos subidos y bellísimos. Anotaremos aquí algunas frases dignas de recordarse. Quien "quisiere llegar por su propio esfuerzo a la contemplación divina (favor que nadie puede conseguir sin una gracia especial), este tal hallará en semejante comportamiento más daño que provecho" (p. 264-265). Admirables son las palabras que dice San Juan Evangelista a Santa Gertrudis en una revelación: "La dulce elocuencia de los latidos del Sagrado Corazón está reservada para los últimos tiempos, a fin de que el mundo, envejecido y entibiado, se recaliente en el amor de su Dios" (377-378). Y esto se escribió en el siglo XIII.

No creemos un camino acertado el de investigar cuestiones históricas de la Escritura o de Patrología aferrándose a dichos que se encuentran en las revelaciones. Quien tal hiciera aquí, tropezaría con hechos que hoy día niega la historia: que el Señor se llevo a San Juan de este mundo sin pasar por la muerte (p. 385), o que San León Papa, para vencer una tentación, se cortó una mano (p. 516). No había de desmentir el Señor en sus revelaciones a la Santa las fábulas que entonces se daban por hechos históricos.

Creemos que ha sido un gran acierto la publicación de este libro, que ofrece una lectura espiritual muy provechosa a las almas humildes y devotas que deseen progresar en espíritu. Mil plácemes merece la Editorial por su publicación, si bien muchos sin duda hubieran preferido que las notas no se relegaran a la parte última del libro.

MANUEL QUERA, S. I.

CASANOVAS, IGNACIO, S. I./ *San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús*. Versión de la segunda edición catalana del R. P. MANUEL QUERA, S. I.—Editorial Balmes (Barcelona, 1944), 398, ptas. 10.

En 1922 publicó el P. Casanovas, egregio escritor catalán, una de sus más acabadas y perfectas obras: *Sant Ignasi de Loyola, Fundador de la Companyia de Jesús*. Rápidamente se vendieron los 5.000 ejemplares de aquella primera edición, de suerte que el autor hubo de preparar la segunda, corregida y aumentada, que con el subtítulo de "Autor dels Exercicis Espirituals" vió la luz en 1930, como primer volumen de una "Biblioteca d'Exercicis".

Obras de valor sobre San Ignacio no teníamos en castellano, fuera de la magnífica del P. Antonio Astráin, en su *Historia de la Compañía*

de Jesús en la Asistencia de España, no destinada al gran público; por lo cual se decidió el P. Antonio Viladevall a traducir la del P. Casanovas, y así lo hizo en Madrid, 1930.

Esta primera traducción omitía algunos breves párrafos que sólo interesaban a los catalanes; por lo demás se acomodaba fielmente al original en todo, pero estaba hecha sobre la primera edición.

Más recientemente el P. Manuel Quera se propuso dar a conocer en castellano la segunda edición, y en vez de utilizar la versión de Viladevall, hizo él por cuenta propia una nueva traducción de toda la obra con las mejoras introducidas por el autor en la segunda edición y con otras muchas que el traductor ha añadido. "Al traducir la obra del P. Casanovas—dice— se ha seguido el criterio de repasar una a una sus notas, ya anotando al pie de la página las que dejó sin señalar, ya marcándolas con más exactitud cuando por diversas causas aparecieron equivocadas. Además, en gracia de la verdad histórica, se ha procurado afinar lo más posible las afirmaciones y los datos del autor, acomodándolos a las últimas publicaciones que han podido esclarecer puntos dudosos o controvertidos."

En efecto, son tantas las notas añadidas, se han corregido las inexactitudes de Casanovas con crítica tan escrupulosa y esmerada, y se han aportado tantos pormenores nuevos, que lo que antes era un libro de lectura fácil y vulgarizadora ha resultado un libro de consulta y de utilidad aun para los eruditos. Como esta labor crítica y erudita queda reducida a las notas, y éstas se han redactado con la mayor concisión y brevedad, esta Vida de San Ignacio seguirá siendo de lectura agradable para todos.

Se ve que el diligentísimo traductor y anotador está al tanto de la última bibliografía ignaciana y ha compulsado las fuentes con la mayor exactitud. Quizá en las correcciones que introduce haya seguido demasiado ciegamente a los editores de MHSI en *Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola,* vgr. en la fecha de la partida de Iñigo a Arévalo, y en aquella variante de un texto de la Autobiografía, donde se habla de los sacerdotes o presbíteros azpeitianos (preti), que salieron al encuentro de Ignacio, y que el P. Quera con los editores de *Fontes narrativi* lee "*predetti*", o sea, los *antedichos* servidores de los Loyolas. También sigue a mismos editores en la puntuación del siguiente pasaje: "Se alteró mucho su hermano, avergonzándose de que quisiese ir a pie y a la tarde. Quiso el peregrino descender en esto, de andar..." Nosotros opinamos que con la expresión "*a la tarde*" (en el orig. italiano: *a la sera*) quiso significar el portugués P. González de Cámara "al fin" o "por fin", y consiguientemente debe leerse de la siguiente forma: "Se alteró mucho su hermano, avergonzándose de que quisiese ir a pie. Y a la tarde quiso el peregrino condescender en esto, de andar..." (p. 222)). Téngase presente que así puntúa el más autorizado de los manuscritos.

Aquellos que han de utilizar este libro como instrumento de trabajo para otros estudios en torno a la figura de San Ignacio, tal vez echen de menos un elenco bibliográfico de las principales publicaciones, aunque a decir verdad ya el traductor consigna lo más fundamental en la nota 9 del Prólogo.

Del estilo del P. Casanovas y de su obra clásica, huelga hacer encomios. Nos dejó en esta obra un magnífico retrato del Fundador de la Compañía, retrato de cuerpo entero, perfecto de colorido y de expresión psicológica. Trazó con especial cuidado y amor la vida de San Ignacio en Cataluña, describiendo lo demás a grandes rasgos. Atendió poco a los hechos externos, queriendo más bien darnos el alma de su biografiado.

Ello constituye a la vez su mayor deficiencia y su mayor mérito. De la imponente actuación de Ignacio en Roma, que influye en toda la historia eclesiástica de su siglo, apenas nos da una ligerísima idea, pero en cambio nos traza acertadas síntesis de "San Ignacio, Fundador, General, Padre de la Compañía" y de su "Santidad ejemplar". La Autobiografía del Santo es su fuente capital. Gracias a las notas del P. Quera, esta traducción castellana ha resultado, en todo a lo que a erudición se refiere, notablemente perfeccionada.

R. G.-Villoslada, S. I.

González, J., *San Froilán de León*, Ediciones Centro de Estudios e Investigación de San Isidoro (León, 1946) 124-XXX.

Valiosa reconstrucción histórica de una de nuestras grandes figuras medievales. Froilán de León—vindicado así desde el título de la obra para la patria de su vida apostólica—se ofrece delineado en sus múltiples facetas de anacoreta, organizador monástico, colonizador, propulsor de la cultura, obispo y santo. Sirve de base a la disertación la breve biografía de Juan Diácono, que se ilustra ampliamente con proyecciones de rica y depurada erudición sobre toda la época cultural de Alonso III. Al final, una reproducción fragmentaria del códice 6 de la Catedral de León, con la transcripción de toda la biografía, más otras siete láminas de las reliquias, estatuas y medio ambiente del biografiado.

A título de curiosidad noto el intenso parecido de que ha teñido Juan Diácono su biografía de San Froilán, con el libro de Job, y que no ha sido observado. Ya a la primera lectura del contenido resuenan frases idénticas en los comienzos de ambas obras:

Vir erat in terra Hus nomine Iob, et erat vir ille simplex et rectus ac timens Deum et recedens a malo.

Fuit vir vite venerabilis frolanus aepiscopus in sub hurbium lucense hortus cives gallecie, ab infantia in sanctis disciplinis eruditus timens Deum et recedens a malo.

No parece sino que en la mente de Juan Diácono resonaban ciertos paralelismos entre el "varón de Hus", cuyo libro acababa de copiar en el mismo manuscrito, y el otro "varón... del suburbio de Lugo". El término "corpusculum", aplicado al cadáver, es un caso del diminutivo en los sustantivos, del latín vulgar (cf. Grandgent-Moll, n. 13).

J. Madoz, S. I.

Felipe Iturbide, Dionisio de, Redentorista, *Flor de Granada, Historia documentada y completa de Conchita Barrecheguren*. Segunda edición. Editorial. "El Perpetuo Socorro", Madrid, 1945.

Conchita Berrecheguren fué una joven granadina, nacida en 1905 y muerta en 1927, cuya causa de beatificación está introducida. De niña quiso ser monja e hizo voto de virginidad, pero no llegó a entrar en el claustro. Su vida de santidad se desplegó suavemente dentro del hogar de sus padres, practicando todas las virtudes de su estado, frecuentando los sacramentos con extraordinario fervor, rezando el Oficio párvo y el Vía crucis todos los días, examinando su conciencia por la mañana y

por la noche, haciendo Ejercicios espirituales asistiendo a los Jueves eucarísticos, visitando los Sagrarios, estudiando y ejerciendo el apostolado en las catequesis. Fué modelo de hija de familia y modelo de Hijas de María. Todas las jóvenes leerán con provecho y con gusto esta biografía de la "Flor de Granada", escrita en estilo florido y atrayente, y adornada con artísticas fotografías.

V. A.

STICCO, MARÍA. *El ideal vale más que la vida. Perfil biográfico de Delia Agostini, primera aspiranta de la Juventud Femenina Católica italiana.* Trad. de la 3.ª ed. italiana por J. PUGÉS.—Luis Gili (Barcelona, 1945) 174, 5 ptas.

Sabido es el cariño que profesaba Pío XI a la "Juventud Femenina Católica Italiana", que calificó de "poderosa fuerza de organización que por sí sola constituía un gran prodigio". Delia Agostini fué su primera aspiranta, pasó a ser socia efectiva, llegó a Secretaria diocesana y murió santamente a los veintitrés años, realizando el lema que había tomado para su vida: "Virginidad y Martirio". Su fervor la llevó a ofrecer a Dios voluntariamente su vida, para perfeccionar el sacrificio que de sí tenía hecho mediante un voto de obediencia, a pesar de ser contrario a su naturaleza, y así "hacer algo por la Iglesia y por Italia". El Señor aceptó su sacrificio y le envió la enfermedad de la tuberculosis, de la cual no pudo sanar a pesar de todo el arte de la Medicina que se puso en ella.

Aunque María Sticco es la autora de esta biografía, no ha hecho más que entretejer las Memorias que Delia dejó escritas, con todo el frescor de la juventud, con un sano optimismo en la adversidad y un espíritu sobrenatural que encanta. Es un alma que lucha en medio de los azares de la vida, corriendo tras el ideal de trabajar por la causa de Cristo y santificarse a sí misma. La rapidez con que se han seguido las ediciones muestra el éxito de esta biografía, que a ratos se lee con la amenidad de una novela.

M. Q.

PAYERAS, FRANCISCO, Pbro. *Siempre tuya.* Biografía de Catalina Valens Nicoláu.—(Palma de Mallorca, 1944).

La joven Catalina Valens, nacida en Felanitx (Mallorca) en 1913 y muerta, a los veintidós años, en 1935, puede servir de modelo para todas las jóvenes de Acción Católica, por su aplicación al estudio, por su piedad encendidísima, por el exacto cumplimiento de sus deberes, por la delicadeza con que examinaba cada día su conciencia, por el celo apostólico que la animaba. La presente biografía está basada en cinco cuadernillos de apuntes espirituales, en que anotaba Catalina sus exámenes de conciencia, el modo como cumplía sus propósitos y otros actos de vida espiritual; en dos cuadernos relativos a su trabajo en la Acción Católica; en cartas, composiciones literarias, poesías piadosas y en testimonios de su Director espiritual, de su párroco, de sus compañeras, etc. En 1931, año en que empieza la persecución religiosa en España, inaugura Catalina una vida de más perfección. En 1933 hace voto de castidad y muere dos años después, sin poder realizar su ideal de consagrarse a Dios en la vida religiosa.

R. A.

MÜLLER, JUAN B., S. I., *Manual de ceremonias*. Traducido del alemán (41 millar) por el DR. MANUEL TRENS, Pbro.—Editorial Litúrgica Española (Barcelona, 1944).

El Manual del P. Müller no necesita presentación ni elogio. Tiene sobre todos los demás libros de ceremonias que es verdaderamente Manual, lo cual supone un formidable trabajo de síntesis, de purificación, de claridad, de método, porque en estas 330 paginitas está condensada toda la liturgia, con todas sus rúbricas. El sacerdote podrá llevar a cualquier parte este librito manual y de bolsillo, de presentación tipográfica elegante, que le sacará de dudas en toda función litúrgica y le ayudará a preparar rápida y exactamente el ceremonial de cualquier sagrado ministerio. Allí encontrará, conforme a las últimas prescripciones, desde el rito más humilde y sencillo hasta los Congresos eucarísticos y las Canonizaciones y Beatificaciones, con un Suplemento musical muy útil y un resumen gráfico de las ceremonias de la Misa solemne. "Con el libro de Müller—afirma con razón el prologuista—bastan diez minutos para ponerse al corriente de las ceremonias de un Viernes Santo o de un Sábado de Gloria... El libro de Müller va a dejar sin excusa a todo sacerdote que ignore o menosprecie su arte y oficio de liturgo."

R. A.

MORÁN, EPIFANIO, Redentorista, *Jesucristo ayer y hoy...* (Evangelio y Eucaristía). Portada por ALFREDO WIECHERS; ilustraciones de JOSÉ M. RAMÓN.—Editorial El Perpetuo Socorro (Madrid, 1944).

La vida evangélica de Jesús y su vida eucarística en el Sagrario se armonizan y completan en el alma de quien lee y medita estas páginas. "Sencillas consideraciones" las llama su autor, escritas con el propósito de "poner de relieve algunas de las preciosísimas enseñanzas encerradas en ciertos pasajes del Santo Evangelio". El estilo es cortado, apto para la meditación, sugerente, con tendencia a lo poético y salpicado con variedad de citas interesantes y amenas. "He tenido en cuenta—nos dice—la afición general de las almas de estos tiempos a la lectura de libros atrayentes y sugestivos, ya por la amenidad y variedad del estilo, ya por la presentación gráfica y material". Con tantos versitos y con algunos grabados en que predomina lo blando y femenino (no nos gusta, por ejemplo, la Magdalena de la pág. 112-113) puede parecer un libro más para colegialas y monjitas que para hombres. Y sin embargo la doctrina es viril y sólidamente ascética, como sacada del Evangelio, y expuesta con unción y fervor. Están bien los dibujos de José M. Ramón.

G. V.

TORRES, ALFONSO, S. I., *Apuntes de Ejercicios*. Segunda serie.—Escelicer, S. L. (Madrid, 1945).

— *Lecciones sacras sobre los Santos Evangelios*, Vol. II: *Del Jordán a la conversión de San Mateo*.—Escelicer, S. L. (Madrid, 1945).

Como advierte el autor en la introducción, estos Apuntes no son meditaciones de Ejercicios, ni explicaciones del texto de San Ignacio; son pláticas complementarias pronunciadas durante el tiempo de Ejercicios, pláticas tomadas taquigráficamente y que por consiguiente tienen el frescor y naturalidad de la palabra viva y espontánea, con los incon-

venientes de la improvisación. Estas pláticas familiares y en plan de conversación instructiva, sin fogosidades ni aplicaciones menudas a la vida moral, revelan con todo al gran orador en su absoluto dominio del giro y del concepto. El argumento de todas ellas está tomado de la Epístola primera de San Juan. No dudamos que, dichas con el fervor y hondura que caracterizaba al P. Torres, resultarían muy fructuosas espiritualmente; a los lectores tal vez no les satisfagan tanto, por no encontrar en ellas ni un comentario propiamente dicho de la Epístola de San Juan, ni una explicación precisa de los Ejercicios, si bien todos admirarán la elevación de un espíritu no vulgar y un fondo evangélico de quien ha sentido íntimamente las verdades más altas.

Las Lecciones sacras del mismo autor, aunque pronunciadas ante un público más abigarrado en la iglesia del Sagrado Corazón de Jesús y de San Francisco de Borja de Madrid, manifiestan igualmente esa doble carácter de la oratoria torresana: la sólida base escriturística y la naturalidad sobria y elegante de la expresión. Realmente es amplio y profundo el conocimiento que tiene de la Escritura, en especial de los Evangelios que comenta, procurando extraer su jugo sin alardes científicos. Los que nunca escucharon su palabra viva, flúida y arrebatadora difícilmente podrán adivinarla a través de estas páginas tan sencillas, tan sobriamente expositivas.

A. G.

GUARDINI, ROMANO, *La esencia del Cristianismo*. Versión del alemán, por FELIPE GONZÁLEZ VICÉN.—"Ediciones Nueva Epoca" (Madrid, 1945). 80.

El solo nombre de Guardini excita la apetencia de la lectura, y más cuando el ilustre profesor aborda temas tan trascendentales como el presente. Dejando por incompletas o falsas las respuestas que otros han dado a la cuestión ¿cuál es la esencia del Cristianismo?, Guardini responde que "el Cristianismo no es, en último término, ni una doctrina de la verdad ni una interpretación de la vida. Es esto también, pero nada de ello constituye su esencia nuclear. Su esencia está constituída por Jesús de Nazareth, por su existencia, su obra y su destino concretos; es decir, por una personalidad histórica. Algo semejante a lo que con estas palabras quiere decirse lo experimenta todo aquel para el que adquiere significación esencial otra persona. Para él no es ni *la humanidad* ni *lo humano* lo que reviste importancia, sino esta persona concreta". Pues bien, según Guardini, *lo cristiano* es el mismo Cristo. "Un contenido doctrinal es cristiano en tanto que procede de su boca. La existencia es cristiana en tanto que su movimiento se halla determinado por El... La persona de Jesucristo en su unicidad histórica y en su gloria eterna es la categoría que determina el ser, el obrar y la doctrina de lo cristiano". Aun el dicho tan común de que el Cristianismo es la religión del amor, hay que entenderlo no como amor en absoluto, ni siquiera como amor religioso, sino como amor dirigido a la persona de Jesús. Para Guardini, como para San Pablo, la fe cristiana es un "Ser en Cristo", mas no por simple vivencia religiosa de carácter psilógico, sino como obra real del Espíritu Santo. Creer y ser bautizado significa incluirse en la constante acción redentora de Cristo. Estas breves páginas nos hacen sentir y comprender hondamente la significación de Jesús redentor y mediador en la religión cristiana, y serán muy útiles para que nuestros teólogos mediten y nos hagan sentir las fórmulas dogmáticas. Lo cautivador de Guardini es su hondo sentido realista y metafísico, con que penetra en lo medular, que frecuentemente es lo misterioso. Lástima que a veces el lenguaje sea tan abstracto y tan abs-

truso. ¿Será defecto propio tan sólo de la traducción? A los que se ocupan en la teología y en la filosofía cristiana recomendamos meditar sobre el problema planteado en las p. 78-79. Ojalá el mismo Guardini lo acometa en otro escrito. Y que lo haga con la misma preñez de ideas vivas que en éste, pero desarrollando un poco más cada concepto y perfilándolo con mayor nitidez.

R. G.-VILLOSLADA, S. J.

DELEYTO Y PIÑUELA, JOSÉ. *También se divierte el pueblo.* Recuerdos de hace tres siglos.—Espasa-Calpe (Madrid, 1944) 303. En 8.°

Ya el título de la obra hace alusión al de otra publicación anterior del mismo autor: *El Rey se divierte... También se divierte el pueblo.* Aquí, como en el libro precedente, del mismo género, se contiene una viva y amena descripción de conjunto sobre la vida española en tiempo de Felipe IV, desde el punto de vista de las diversiones populares. Es una historia documentada del aspecto risueño de la vida, que no se toca a veces en los otros estudios históricos más serios y aparatosos, de guerras, tratados, gobiernos y biografías más trascendentales.

El cuadro es múltiple y variadísimo, y está realizado con erudición y gusto. Fiestas populares, coreográficas, caballerescas, literarias. Destacan capítulos de subido interés, como la gama infinita de suertes en el toreo de aquellas calendas, muy distantes de la reglamentación artística del de nuestros días.

La documentación es rica y acreditada: *Avisos, Noticias, Cartas* de la época, *Memorias* de viajeros de otras naciones; textos, finalmente, de nuestros clásicos en gran número; del teatro, novela, poesía, sátira y libros de costumbres. La amenidad de estilo y la selección de materiales, muy a tono con el carácter de la obra.

El autor promete en sucesivos estudios proseguir en la descripción de otras varias secciones de aquella vida bulliciosa y despreocupada, bajo el cetro del *Rey poeta.* La historia y la literatura le quedarán agradecidas.

JOSÉ MADOZ, S. I.

DUQUE DE MAURA, *El príncipe que murió de amor, D. Juan, primogénito de los Reyes Católicos.*—Espasa-Calpe (Madrid) 251, 25 × 15 cms.

Una síntesis maduramente elaborada sobre selectos materiales de primera mano y expuesta con galanura de estilo y rico dominio del lenguaje da por resultado en este libro la biografía de Don Juan, primogénito de los Reyes Católicos, y como fondo del cuadro, un interesantísimo episodio de nuestra historia.

Su autor, maestro en achaques históricos, ha trazado el argumento con humano dramatismo y simpatía por su biografiado, que se comunica a los lectores.

Por su riqueza de contenido llega a ser el libro una verdadera historia de la vida española en la segunda mitad del siglo XV. En torno al asunto principal hay descripciones de subido interés, como la del Real en el sitio de Granada; varios capítulos sobre costumbres de la época, con ocasión de historiar el aseo personal del príncipe, o el servicio de su mesa procesionalmente y con fuerza armada; datos importantes sobre los libros que entonces se leían en España, etc.

La redacción adquiere a trechos valor documental gracias a una antología de textos antiguos que a la letra se copian, con gran acierto

para la eficacia confirmativa del relato y aun para dar ambiente de evocación al estilo. Dos de esas fuentes publícanse aquí por vez primera: el *Libro de los maravedises*, o de gastos de la Reina Católica de los años 1486 a 1487, y el *Libro de las joyas*, del ajuar de la princesa Margarita.

Con ser obra seria de historia, se lee con el atractivo de un libro de entretenimiento.

La presentación tipográfica, como toda la serie de "Grandes Biografías", acredita de nuevo a la Casa de Espasa-Calpe. Contiene dos hermosas ilustraciones, con sendos retratos de los príncipes.

J. MADOZ, S. J.

TIMÓN-DAVID, P. J., *Patronatos de juventud. Método, organización y dirección.*—Editorial Litúrgica Española (Barcelona, 1945).

La obra del Canónigo francés Timón-David no envejece, por más que sea ya centenaria. Y es que ese gran educador moderno—sin modernismos—se nutrió no con florecillas de un día, sino con la médula del cedro; es decir, con la sustancia fuerte y eterna del Evangelio. Preocupado de la educación de la juventud según el verdadero espíritu cristiano, organizó sus "Obras de juventudes" o "Patronatos", a fin de formar la mente y el corazón de los jóvenes, reuniéndolos en locales a propósito, donde, sin fatigarlos ni aburrirlos, se les daba una educación profundamente cristiana y delicadamente piadosa, al mismo tiempo que les ofrecían medios de honesto esparcimiento, sin excluir los talleres de artes y oficios, escuelas nocturnas, etc. Precioso libro es éste de pedagogía práctica donde todos los educadores, directores de colegios y asociaciones juveniles, inspectores, maestros, etc., tendrán mucho que aprender. ¡Qué observaciones tan atinadas sobre el pudor de los jóvenes, sobre los juegos, sobre la dirección, sobre los medios sobrenaturales! Es un gran educador el que habla, exponiendo metódicamente el fruto de su larga experiencia.

R. A.

LORES PALÁU, VICENTE, Pbro., *La Obra de las Vocaciones Sacerdotales.* Oración inaugural del curso académico 1945-1946.—Barcelona, 1945.

Secundando los deseos del Papa Pío XII, que ha elevado recientemente a la categoría de Pontificia la Obra de las Vocaciones Eclesiásticas; conmemorando el IV Centenario del Concilio de Trento, que tan eficazmente laboró por la obra de las vocaciones y de los Seminarios, y obedeciendo a imperativos de los cargos que ocupaba entonces de rector y profesor de Teología Pastoral en el Seminario Conciliar de Barcelona, el M. I. Dr. D. Vicente Lores Paláu trata en este trabajo de la Obra Pontificia de las Vocaciones Eclesiásticas. En la primera parte—la más larga—expone históricamente la continua solicitud de la Iglesia en favor de las vocaciones desde los tiempos primitivos hasta los últimos Pontífices, pasando por Trento y haciendo resaltar en España la labor de D. Manuel Domingo Sol. En la segunda trata con brevedad del fin y medios de que se vale la Obra de las Vocaciones, y en la tercera, de la organización y resultados. Todo en forma sintética, con mucha precisión, orden y claridad.

C. D.

TOLDRÁ, JAIME, *El gran renacentista español D. Antonio Agustín Albanell, uno de los principales filólogos del siglo XVI* (Extr. del "Boletín Arqueológico", Tarragona, 1945, fasc. 1-2).—Biblioteca Antonio Agustín. Ap. 20, Tarragona.

En las 50 páginas de este trabajo ha reunido su autor los más importantes datos históricos que se conocen del gran jurista, filólogo, humanista y arqueólogo, Obispo de Lérida, Padre de Trento, y por fin, Arzobispo de Tarragona, Antonio Agustín. No aporta cosas nuevas, pero recoge lo principal con método y orden. Anota primeramente las *fechas principales de la vida de A. A.;* en un segundo apartado, que es el más flojo de todos, describe el *estado de la filología clásica en su tiempo,* y apoyándose en la *Historia de la Filología clásica,* de Kroll, afirma que en la Edad Media era "nula la afición por el estudio del griego en Occidente" (¡qué dirían Escoto Eriúgena y Anastasio Bibliotecario, en el siglo IX, Adelardo de Bath y Juan de Salisbury, con la Escuelas de Orleáns y de Chartres, en el siglo XII, y tantos otros que desde el siglo XIII, por motivos políticos y misionales, estuvieron en contacto con los bizantinos! Véase el artículo que sobre el conocimiento del griego en la Edad Media escribió B. Altaner en la "Zeitschrift für Kirchengeschichte" [1934] 436-493). Cierto que ese idioma clásico era poco cultivado, pero es falsa la afirmación, tomada del mismo Kroll, que "en las Universidades no empezaron a emplearse profesores de griego hasta el 1520, y el uso exclusivo del latín clásico ciceroniano..., hasta el 1537". Esto supone una ignorancia completa del triunfo del humanismo en casi todas las Universidades. Baste decir que en una de las más refractarias, como la de París, hubo cátedra de griego desde 1457, y en la medieval Salamanca hicieron época las lecciones de Arias Barbosa, por no hablar de Alcalá, desde cuyos comienzos desempeña la cátedra de griego Demetrio Ducas, el Cretense. Al tratar de los *estudios y profesores* de A. A. no menciona los que tuvo en Alcalá y Salamanca. El apartado quinto, dedicado a las *Ediciones críticas y obras principales de carácter filológico,* es el más valioso, a mi parecer. En todo el trabajo se pone de relieve la colosal e influyente figura de este gran renacentista español, menos conocido de lo que se merece. Fuera de las frases que acabo de censurar, y que en resumidas cuentas no son del autor, el trabajo está hecho con notable exactitud.

R. V.

CONTRERAS, JUAN DE, MARQUÉS DE LOZOYA, *Historia del arte hispánico,* t. 4.º—Salvat Editores, S. A. (Barcelona, 1945) XIII + 684.

El Marqués de Lozoya pone en nuestras manos agradecidas un nuevo tomo de su *Historia del arte hispánico,* el cuarto, que abarca el Barroco y el Neoclasicismo, es decir, desde los últimos decenios del siglo XVI hasta los primeros del XIX, épocas bien definidas ya en la historia de la cultura, como algo *espiritualmente* distinto del Renacimiento, a pesar de sus aparentes coincidencias *formales.* Sobre los tres primeros volúmenes de esta obra, véase la recensión publicada en esta misma revista, 17 (1943) 402-404.

Este cuarto tomo—pulquérrimo de estampa y riquísimo de ilustraciones, como suelen ser los de la casa Salvat—comprende diecisiete capítulos, cuya estructura parece ser la siguiente: tras una breve, pero densa y concisa, *Teoría del barroco* (p. 1-8), una primera parte (capítulos I-V) historia el primer barroco, desde los últimos años de Felipe II hasta mediados del XVII: los inicios de la arquitectura barroca,

con los Mora, Crescenzi y los arquitectos jesuítas (cap. I); el Greco y los primeros pintores barrocos: Tristán, Orrente, Mayno, Ribalta (cap. II); la imaginería castellana (Gregorio Hernández), andaluza (Montañés, Juan de Mesa), norteña (Moure, Anchieta), levantina (Muñoz) (cap. III); Velázquez, culmen de la pintura española, y sus seguidores Mazo, Puga, Pareja (cap. IV); los manieristas contemporáneos de Velázquez en Castilla (Pereda, Ricci), en Andalucía (Herrera el Mozo, Zurbarán) y en Valencia (Ribera, Espinosa) (cap. V).

Una segunda parte abarca las últimas fases del Barroco (capítulos VI-XII), comenzando por la arquitectura cortesana (los Churriguera, Alonso Cano, Herrera el Mozo, Pedro de Ribera, los Tomé) (cap. VI), periférica (Portugal, Compostela, Loyola, Levante, Canarias) (cap. VII), y americana (caps. VIII y IX), para completar el arte transoceánico con *La pintura y la escultura en la América hispánica durante la época barroca* (cap. X), y regresar luego a la península historiando la pintura del último Barroco, en que el influjo flamenco de Rubens y Van Dyck se sobrepone al italiano: Alonso Cano, Murillo, Valdés Leal, Bocanegra, en Andalucía; Carreño de Miranda, Cerezo, Antolínez, Claudio Coello, Palomino, en la Corte; el mismo Palomino y sus discípulos, en Valencia; Viladomat, en Cataluña; los pintores de flores y bodegones, y todos los portugueses desde fines del XVI hasta la primera mitad del XVIII (cap. XI). El último capítulo de esta segunda parte, el XII, estudia *Las postrimerías de la escultura barroca en España*, desde Alonso Cano y Pedro de Mena, hasta Vergara, Bonifás y Salzillo, que sostienen, en pleno influjo extranjerizante, la auténtica tradición de los imagineros españoles.

El siglo XVIII viene a formar como una tercera sección (caps. XIII-XV). Las principales *Influencias extranjeras en el arte español durante el siglo XVIII*, representadas por Juvara, Sacchetti y una multitud de franceses en arquitectura, y por Van Loo y Luca Giordano en pintura (cap. XIII), constituyen como una introducción especial al arte neoclásico español, con los arquitectos Ventura Rodríguez, Juan Soler, Juan de Villanueva (Casita del Príncipe, Prado) y González Velázquez (Casita del Labrador), que tienen sus paralelos en Portugal y en América (cap. XIV); y con los escultores y pintores académicos, discípulos estos últimos de Tiepolo y de Mengs (cap. XV).

Finalmente, los dos últimos capítulos (XVI y XVII) comprenden todas las artes industriales y decorativas de los siglos XVII y XVIII, para las cuales—como advierte muy bien Lozoya en el prólogo—"la época barroca es un período triunfal, sobre todo en el siglo XVIII, en que la artesanía, en vísperas de ser anulada por los nuevos sistemas técnicos, sociales y económicos, llega a primores nunca antes y después superados" (p. VI).

Dos ideas capitalísimas hemos de subrayar en las páginas del prólogo: que "es en este volumen donde con mayor evidencia aparece demostrada la tesis que constituye la razón entrañable de este libro: la existencia de un fondo de unidad esencial de cultura en todos los países que integran la Península hispánica y en aquellos que en todo el orbe recibieron de su impulso misionero el beneficio de su agregación a la Cristiandad". En este sentido, la monumental *Historia del arte hispánico* del Marqués de Lozoya viene a extender al dominio de las artes plásticas la teoría literaria con que Díaz-Plaja completaba las de Farinelli y Vossler, al decir que lo español era una unidad sinfónica—una y varia—tanto en su contenido como en su geografía.

La segunda idea a que aludíamos es que el Barroco constituye el primer momento en que la cultura española deja de ser provinciana para

adquirir "categoría metropolitana y prestigio universal. Si Juan de Mena o Jaime Serra, por ejemplo—continúa Lozoya—no son sino reflejos provincianos de la corriente que en Europa privaba en su tiempo, con un valor exclusivamente local, Cervantes, Lope de Vega, Calderón, Velázquez y Alonso Cano, apoderándose de las normas del Barroco, crean un estilo que no sólo produce obras de arte de prestigio universal, sino que, en un tiempo, da tono a la cultura europea": idea luminosa y exacta, si deja algún resquicio para las figuras de Ramón Llull y de Luis Vives, que en modo alguno caben en la categoría estricta de provincianos.

En lo que atañe a la *Teoría del Barroco*, se atiene el Marqués muy atinadamente a la tesis historicista de las constantes históricas—arcaísmo, clasicismo, barroquismo—, que ha venido a arrinconar definitivamente la estática estética seudoclasicista. Sólo que en la bibliografía sobre ese tema tan de actualidad hubiéramos visto con gusto los nombres de Schnürer y de Croce, por el especial interés hispánico de sus tesis sobre el barroquismo europeo postrenacentista. En cambio, subrayamos complacidos que en las solas ocho páginas que se dedican a la estética barroca se toque suficientemente la cuestión barroquismo-jesuitismo: "Lo que es ciertamente exagerado—afirma el autor—es ligar el apogeo del Barroco a la Contrarreforma y, en especial, a la Compañía de Jesús. Precisamente el triunfo de esta cultura coincide con un período de laicismo en el pensamiento y en la vida, después de las guerras de Religión; los ejemplares más importantes no son ya templos, sino palacios, edificios públicos y conjuntos urbanos. Lo que sucede es que la Compañía de Jesús se vale del nuevo estilo para sus fines de propaganda. Se cuenta que en Nápoles, como un año los Padres supiesen que las fiestas del carnaval habían de ser muy licenciosas, discurrieron adornar su iglesia con tal aparato de columnas torsas, tallas doradas, damascos y cornucopias, que parecía un ascua de oro. Centenares de arañas deslumbraban la vista y los mejores músicos llenaban el ambiente con sus melodías. De esta manera consiguieron que el templo estuviese lleno y los bailes desiertos. Ni la Iglesia católica ni los jesuítas crean el Barroco, sino que lo sujetan a su sistema, como a cualquier otro prestigio de la ciencia o el arte" (p. 7-8).

En el desarrollo de los capítulos antes enumerados, sigue Lozoya el mismo laudable sistema de los tomos anteriores: no se contenta con resumir y hacer asequibles a un gran público los resultados de las monografías especializadas que se señalan al final de cada tema, sino que sabe darnos una síntesis propia y personal, con elementos ajenos y apreciaciones propias del mayor interés, todo bien asimilado por su viva personalidad, y canalizado por una pluma de ágil tensión estilística. Interesantes en este sentido son, por ejemplo, los grandes temas—precisamente los más propicios al plagio—, como las síntesis iniciales de los principales capítulos. El Greco (p. 27-48, que distan mucho de ser un mero resumen de Cossío), Velázquez (p. 81-111), Rivera y Espinosa, a quien concede—por vez primera en un compendio de historia del Arte — el alto lugar que le corresponde en la pintura española (p. 131-141), y la última escultura barroca (p. 381-411). Mas, por lo que a la estética neoclásica se refiere, hemos de confesar que no hubiera sobrado un breve careo entre la incapacidad de Azara para comprender el Barroco hispánico, y los inteligentes atisbos de Esteban de Arteaga en *La belleza ideal* (p. 152-154 en nuestra ed. de "Clásicos castellanos").

Sólo dos reparos me permitiré hacer en general: en la disposición de los capítulos se echa de menos, a las veces, una estructura más ade-

cuada, aunque más difícil: ¿por qué, por ejemplo, estudiar los pintores barrocos americanos, meros reflejos provincianos de sus contemporáneos españoles, antes de tratar de éstos? El segundo reparo es meramente tipográfico, y consiste en el desagradable contraste que ofrece la perfección del texto — casi exento de erratas — y la pulcritud de las figuras en negro, con las tricromías intercaladas, las cuales, sin duda por las circunstancias excepcionales que atravesamos, resultan poco dignas compañeras de los demás grabados.

No resta sino desear y esperar que el Marqués de Lozoya y la casa Salvat—la aristocracia y la industria al servicio de la cultura—nos den en breve el quinto y último tomo de esta magnífica obra, que ha de señalar un hito de honor en la historiografía del arte patrio.

M. BATLLORI, S. I.

GARCÍA GARCÉS, NARCISO, C. M. F., *Compendio de Metodología científica general.*—Coculsa (Madrid, 1945) 194 p., 18 × 12, 10 ptas.

Con simpatía y aplauso será recibido este Manual del P. García Garcés. Es una introducción a la investigación científica en general, aunque preferentemente orientada a las ciencias eclesiásticas. De índole eminentemente práctica y alentadora, está destinado a los jóvenes investigadores, si bien en él podrán recordar provechosas normas también los veteranos.

Un capítulo preliminar expone las dotes que deben adornar al novel investigador, los peligros que ha de superar y los estímulos que avivarán su actividad. Ya en el centro del libro estudia, dando normas precisas y atinadas, las fases sucesivas de la elaboración de un tema de investigación científica: selección del mismo, material científico de fuentes y subsidios, laboreo progresivo del argumento, exposición de los resultados, presentación y edición del libro.

Renunciando, como el autor lo dice desde el prólogo, a la originalidad, si bien abunda en sus páginas mucho de observación y experiencias personales, ha logrado fundir en su libro lo más valioso de cuantos le han precedido en esta pedagogía: los "tónicos de la voluntad" de Ramón y Cajal, el afán científico de Fonck, la sensatez equilibrada de De Guibert, la santificacion entusiasta del trabajo de Sert'llanges.

Hubiéramos deseado una más precisa caracterización de los dos aspectos de la investigación especulativa y positiva; con ello hubiera habido ocasión de insistir en la formación y procedimientos de orden filológico para esta última, de tanta necesidad en España. Entre las colecciones patrísticas pudiera haberse citado a De la Bigne, por el mérito histórico de iniciador; entre las modernas falta la del *Corpus Berolinense;* tampoco hemos visto entre las enciclopedias de orientación el *Lexikon für Theologie und Kirche;* junto a la obra *Acta Sanctorum* de los Bolandos deben figurar los subsidios *Hagiographici Latini,* etc., de los mismos.

J. MADOZ, S. J.

BLANCO GARCÍA, VICENTE, *Gramática Latina.*—M. Aguilar (Madrid, 1943).
BLANCO GARCÍA, VICENTE, *Latín medieval. Introducción a su estudio y Antología.*—M. Aguilar (Madrid, 1944).

El ilustre catedrático de lengua y literatura latinas en la Universidad de Zaragoza continúa en su meritoria labor de la publicación de excelentes auxiliares para el estudio del latín: gramáticas, antologías, diccionarios.

La gramática que aquí recomendamos está concebida desde un punto de vista eminentemente práctico y adaptado al fin que se propone. Situada en un grado elemental, ofrece, sin embargo, con claridad y precisión pedagógicas, un conocimiento completo de todas las normas y recursos gramaticales necesarios para la traducción e inteligencia de los textos de las antologías. El bachiller y aun el estudiante de Universidad tiene en ella un instrumento poderoso para el estudio del latín.

De utilidad más apremiante y especializada es la Introducción al estudio del latín medieval. No existían en España métodos originales de este género, tan cultivados sin embargo en el extranjero. El Dr. Blanco García responde a una necesidad que habían experimentado los estudiosos de la filología medieval, eclesiásticos y seglares. La formación en el latín clásico no capacita por el mismo caso para la inteligencia del latín medieval. En muchos casos son otros los giros, las leyes, las acepciones.

El libro del Dr. Blanco García es un manual preciso y exacto en el que se estudian las características de la ortografía, léxico, sintaxis y cantidad de la lengua latina en la época medieval.

Con muy buen acuerdo una acertada antología se lleva la parte preponderante de la obra: Petronio y las *Instituciones*, de Gayo; varios Padres de la Iglesia, como San Ambrosio, San Agustín, Sulpicio Severo, y los españoles San Isidoro, San Ildefonso y San Braulio; otros fragmentos posteriores, de la *Crónica* de Alfonso III, la *Historia Roderici*, *Historia Silense*, etcétera, representan la vida y evolución de esta latinidad y hacen prácticas las enseñanzas de la primera parte.

J. MADOZ, S. J.

BIBLIOTECA DE CLASICOS SOCIALES ESPAÑOLES.—1, *Doctrinas de los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII sobre el comunismo* (Madrid, 1945). 170, 6 ptas.—2, PEDRO DE VALENCIA, *Escritos sociales*. (Madrid, 1945). 197, 6 ptas.

Un acierto insuperable es la Biblioteca de Clásicos sociales, cuyos dos primeros tomos presentamos.

En el primero se recogen los testimonios de unos veinticuatro autores de los siglos mencionados, en defensa de la propiedad privada y en contra de la comunidad de bienes. Se trata de defensas y de ataques propuestos en siglos de equilibrio intelectual y, por tanto, expresados con mesura, cimentados en verdaderas razones y, por otra parte, faltos por completo del prurito de exageración con que muchos autores modernos empeoran sus causas. La inteligencia disfruta al recorrer los argumentos que apoyan una propiedad concebida de un modo tan humano como es el expuesto por aquellos grandes pensadores.

En el segundo tomo aparece la gran figura de Pedro de Valencia en el enfoque de sus escritos sociales. En ella contemplamos a un filósofo prócer que parece tallado en las canteras de las Encíclicas pontificales de nuestros tiempos. Es Pedro de Valencia una verdadera gloria social española: un verdadero hallazgo que nos ofrece el insigne director de la Biblioteca. D. Carmelo Viñas y Mey. Los sendos prólogos, que el mismo Sr. Viñas antepone a los dos libros, rezuman la más exquisita, justa y cristiana sociología. No es extraño. Así son todos los escritos del Sr. Viñas. Sociólogos como este celoso catedrático son los que hacen falta actualmente, y, por desgracia, se cuentan con los dedos de una mano. Reciba nuestra sincera felicitación por esta Biblioteca comenzada, y nuestra adhesión a sus doctrinas sociales.

VILACREUS, S. J.

DEL VALLE, FLORENTINO, S. I., *Las reformas sociales en España.*—Ed. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1946), 178. 15 ptas.

Nos ofrece esta obra una hermosa síntesis de la fecunda legislación social española, que representa un paso de gigante en pro de las clases trabajadoras. Pocas naciones como nuestra patria podrán presentar algo semejante tan completo y tan avanzado. No es todavía el desiderátum, claro está; pero estamos en camino del mismo. Merece plácemes el P. del Valle por este libro, que es una verdadera defensa, propuesta con la elocuencia de los hechos fehacientes, de la labor social del Gobierno y de las doctrinas sociales de la Iglesia en que aquél constantemente se inspira.

VILACREUS, S. J.

GONZÁLEZ CORDERO, F., C. M. F. *Bosquejo de una Historia de la Filosofía.* Editorial Coculsa (Madrid, 1946), 290, en 8.°

El autor nos dice en el prólogo que "más que una sistematización doctrinal hemos atendido al encuadramiento histórico de las distintas teorías". Es un esfuerzo meritorio e interesante para que la Historia no aparezca ante los bachilleres como un centón inconexo, sino "como una bola de nieve que se va incrementando con el rodar del tiempo".

Por otra parte, este texto, a más de leerse con gusto, como pasa en los escritos que tienen esta conexión, tiene también la ventaja de estar "ordenado" (en cada autor se estudian, en tres epígrafes bien distinguidos, su "vida", "escritos", "doctrina"), lo cual ayuda a que el alumno retenga con más facilidad el contenido de la obra.

Nos permitiremos señalar que quizá algunos pormenores de sistematización pueden parecer un poco artificiales; tal la división de la filosofía griega alternando la sucesión de los problemas con la de las escuelas; o aun el último artículo (Filosofía apologética), que encierra en sí tendencias irreductibles a todo sistema y a toda filiación.

En cambio, creemos que el autor ha estado muy acertado al no terminar el estudio de la Historia con la filosofía postkantiana o moderna, sino que haciéndola descender desde el nominalismo y renacentismo, le opone el renacimiento aristotélico-escolástico, estudiado a partir de Luis Vives, como una corriente que revive con la escolástica española de los siglos XVI y XVII, hasta desembocar en el neoescolasticismo.

Quizá para el texto de bachillerato este manual contenga demasiados autores de segunda categoría; pero tiene, en cambio, la ventaja de que, fuera de esta finalidad pedagógica, informa al lector aun sobre varios sistemas contemporáneos, como son los de Heidegger y Blondel.

Podría también desearse quizá que en una obra destinada principalmente a texto, hubiese en los autores o corrientes principales algunas palabras de crítica o de orientación. Esto no obstante, apreciamos en mucho el excelente trabajo del R. P. González Cordero, cuya obra facilitará a los estudiosos el conocimiento sistemático y bien orientado de la Historia de la Filosofía.

ROIG GIRONELLA, S. J.

Piezas maestras del Teatro teológico español. — Biblioteca de Autores Cristianos. — Tomo 1.°: *Autos sacramentales* (Pedraza, Anónimos, Timoneda, Lope de Vega, Valdivielso, Tirso de Molina, Calderón,

Mira de Amescua, Montalbán, Rojas, Moreto, Bances). Selección, notas e introducción general, de NICOLÁS GONZÁLEZ RUIZ (Madrid, 1946) XLVII + 924.

Loable empresa ha sido de la benemérita "Biblioteca de Autores Cristianos" el acometer la edición de las piezas maestras del Teatro teológico español, contenida en dos tomos, de los cuales el primero está dedicado a los Autos sacramentales, y el segundo a las comedias. Diremos aquí del primero.

En una introducción, donde se dan la mano una erudición de buena ley y un comprensivo conocimiento de la esencia íntima de nuestros Autos sacramentales, expone el culto coleccionador la definición de los Autos, completando la de Valbuena Prat, sus orígenes, su originalidad, como género poético genuinamente español, la íntima compenetración del elemento teológico y del elemento dramático, su lirismo, el modo con que se representaban, y su índole popular. Razona, finalmente, el criterio que ha presidido a la selección de las piezas que integran la presente edición.

Una introducción de esta índole nos parece muy útil para los eruditos, y, en general, para quienes deseen tener una idea suficientemente clara de lo que eran y significaban los Autos. Sirve también para difundir más y más entre el público moderno la afición hacia un género poético que, en sentir del hispanófilo Ludwig Pfandl, es *la única poesía verdaderamente simbólica de la literatura universal.*

Vengamos ya a lo que constituye el cuerpo de este tomo: a los mismos Autos. Respecto a la selección de los Autos que se insertan, no disputaremos sobre la prelación que los insertados se merecen sobre otros que se han omitido. En general, los elegidos son de verdadero mérito, y algunos de ellos no deben faltar en ninguna colección. Tal vez se hubieran podido añadir algunos más a los solos cuatro de Lope, y omitir, en cambio, unos pocos de los quince que se presentan de Calderón: o mucho nos engañamos, o para gran parte del público piadoso de hoy serían más comprensibles ciertos Autos de Lope, precisamente por encerrar menos profundidad ideológica y conmover, en cambio, más dulcemente el corazón. La alegoría en este autor es más superficial, y por eso deja ver con menos cansancio y mayor deleite el dogma y la moral, cubiertos entre las flores siempre frescas de la inspiración de Lope.

Pero lo que no hemos de disimular es la desilusión que nos hemos llevado al ver que en una edición de finalidad edificativa e instructiva, en una edición cuyo intento es y debe ser vulgarizar entre la gente de hoy, tan carente de cultura religiosa honda y clara, esos Autos, tan densos en ideología católica, no se haya puesto al principio de cada una de las piezas ni siquiera una breve y concisa introducción que oriente a los lectores sobre el alcance del sentido de la obra y sobre el pensamiento capital que la informa. En este género literario es del todo indispensable una orientación previa. Sin ella, la mayor parte del público se meterá a ciegas por el intrincado argumento, y una porción de conceptos se le pasarán por alto. Con mucha frecuencia, en estos Autos se insinúan o tocan rápidamente profundos conceptos teológicos, muy difíciles de ser captados por personas no versadas en Teología.

Por ejemplo, en el Auto *El Colmenero divino,* dice Jesucristo, disfrazado de colmenero: *Sus colores me he vestido, aunque en ella sea buriel, lo que en Mí blanco sayal.* Quiere decir: me he vestido de la naturaleza humana, que en los demás hombres está manchada con la culpa, mas

en Mí está limpia y hermosa. Una breve nota explicativa se imponía. Insinúase el dogma del Purgatorio y la doctrina de las indulgencias en dos pasajes del Auto *El gran teatro del mundo*: *subirán (al cielo), pero no ahora. Pues son estas letras santas—mandamientos de soltura—de esta cárcel tenebrosa.*

Los ejemplos podrían multiplicarse.

Dígase lo propio de las continuas citas escriturísticas o alusiones, más o menos claras, a pasajes bíblicos: todo lo cual recibiría su plena luz, si en oportunas notas se señalase la cita de Biblia.

Algún Auto tiene sus precedentes históricos, que, brevemente expuestos, situarían la pieza en su ambiente propio; por ejemplo, el Auto *La hidalga del valle*, del que consta que fué compuesto por Calderón, por encargo del Tribunal de la Fe y de la Cancillería, en desagravio del insulto inferido a la entonces piadosa creencia por un fanático en Granada.

Fuera de lo dicho, tropiézase a menudo en estos Autos con palabras, frases, dichos y refranes, que por haber caído ahora en desuso o ser de difícil inteligencia, están pidiendo unas palabras de explicación: *Quillotrado estáis de amores;* descortar, suplicacioners, peluz, lueñes, lasto, cocar, hendo (por haciendo), al corito la pimienta, etc., etc.

Resumiendo: el lector contemporáneo echará en seguida de menos en esta colección lo que le era más necesario, es a saber, el hilo conductor de un teólogo y escriturista que le vaya guiando, para no perderse entre unas piezas de tan denso pensamiento religioso, y un intérprete literario que le descifre una multitud de palabras oscuras. El texto escueto no satisfará estos justos deseos.

Introducciones a cada Auto, esclarecimiento de pasajes difíciles por lo difícil del pensamiento, declaración de estilo y lenguaje. Estas tres obligaciones de un editor de Autos procuramos llenar de alguna manera en el tomo quinto de nuestra *Antología escolar de Literatura castellana*, publicada en 1928. Por estar agotada esta obra, hubiéramos cedido de muy buena gana nuestras introducciones y notas para la presente colección, llevados del deseo de ayudar así en algo a la mejor inteligencia y saboreo de esas obras españolísimas.

Agradecimiento merece la Biblioteca de Autores Cristianos, por habernos ofrecido este libro; pero, habiendo podido ofrecernos un libro *con clave*, en auxilio de tantos como la necesitarán, nos ha dado un libro henchido de preciosidades dogmáticas, escriturísticas y teológicas, pero *sin clave*. ¡Qué lástima!

ARTURO M.ª CAYUELA, S. J.

Piezas maestras del Teatro teológico español.—Biblioteca de autores cristianos.—Tomo 2.º: *Comedias* (Tirso de Molina, Mira de Amescua, Calderón de la Barca, Guillén de Castro, Ruiz de Alarcón, Cervantes, Lope de Vega).—Selección, notas e introducción general de NICOLÁS GONZÁLEZ RUIZ. (Madrid, 1946) XLVII + 925.

Observaciones parecidas a las que nos ha sugerido el tomo primero (Autos sacramentales) nos sugiere este tomo segundo (Comedias).

La Introducción general no revela un estudio tan personal ni tan profundo como el que se descubre en la Introducción del tomo primero. Lo relativo a la erudición literaria está suficientemente tratado, aunque el coleccionador se atiene bastante a las opiniones expuestas antes de ahora, sobre todo por Menéndez y Pelayo. Lo concerniente a lo que constituye en estas comedias de asunto religioso el nervio y la osamenta, que es el

pensamiento dogmático, escriturístico o teológico, está tratado algo a la ligera; y cuando alguna cuestión ha suscitado controversias, como el carácter y la finalidad del drama *El condenado por desconfiado*, el editor se contenta con insinuar las opiniones encontradas de los críticos que de ello han escrito, pero dejando la cuestión sin resolver.

En lo que hemos de volver a insistir, como lo hemos hecho en el juicio del tomo de los Autos, es en deplorar que no se hayan antepuesto a cada una de las comedias o dramas, sendas introducciones que iluminen el pensamiento capital de la pieza. Claramente se ve, al leer estas piezas de carácter religioso, la intención que el autor se propuso de dramatizar una idea religiosa. Esa intención, repetimos, es la que se había de haber enfocado con la máxima claridad; máxime cuando, como en estas piezas sucede, hay peligro de que lectores poco expertos en interpretar pensamientos tocantes al dogma o a la teología o a la Biblia, puedan hallar en algunas frases ocasión de error y aun piedra de escándalo para su Fe, contra todo el intento del católico autor.

Además de las introducciones de cada pieza, se imponían en estas comedias de asunto tan difícil notas abundantes que declarasen pensamientos, frases, alusiones, guiando así como por la mano al lector, y ayudándole a comprender el alcance de los dichos y de las acciones que se van desarrollando. Poco le interesa a un lector de cultura media aquilatar si tal comedia es o no del autor a quien se le atribuye; y, en cambio, desearía en muchos pasajes un rayo de luz orientadora.

Vamos a poner un ejemplo que valga por muchos, y explique nuestro deseo. En la comedia *El condenado por desconfiado*, dice el Demonio, aludiendo al engaño con que ha inducido al ermitaño Pablo, atormentado por dudas acerca de su salvación, a que se vaya a buscar a un tal Enrico, porque el fin que éste tenga ese mismo ha de tener él, Pablo: *Bien mi engaño va trazado.—Hoy verá el desconfiado—de Dios y de su poder—el fin que vendrá a tener,—pues él propio lo ha buscado.* Aquí se encierra, en resumen, el pensamiento central de toda la comedia. No se queje luego Pablo de Dios, al creerse rechazado inexorablemente de la piedad divina y fatalmente reprobado. El mismo, con sus malas obras, libremente perpetradas, se ha hecho indigno de aquella gran misericordia de Dios, que por tantos medios e inspiraciones le ha ido moviendo a penitencia. Muy burdo había sido el engaño diabólico, haciéndole creer que su suerte eterna estaba inevitablemente ligada a la del bandolero Enrico. Con un poco de reflexión, y sobre todo de humilde oración, podía haber descubierto el grosero fraude. Pues bien: unas líneas declaratorias de estos sencillos pensamientos, esclarecerían todo el problema encerrado en la comedia.

Hablando entre sí Pablo, dice, como si hablara con el bandido Enrico: *Palabra de un ángel fué;—pues, cuando Dios, juez eterno,—nos condenare al infierno,—ya habremos hecho por qué.* Una nota habría de evidenciar cómo aquí Pablo condena él mismo y contradice las frases que pronunció antes contra la que él, blasfemando, llamaba injusticia de Dios, y declara formalmente que, cuando Dios le condene, quedará plenamente justificado el proceder de la divina Justicia.

En las palabras que el poeta pone en boca del Angel, disfrazado de pastorcillo, para mover a Pablo a confianza, hay una expresión que necesitaría una glosa, si ha de salvarse la doctrina de la justificación. Dice así: Esta es su misericordia;—que con decirle al Señor: *Pequé, pequé,* muchas veces,—le recibe al pecador—en sus amorosos brazos. Esto es verdad, si esas palabras se dicen con interna contrición. También Judas las dijo (pequé entregando la sangre inocente), y, sin embargo, de nada le valieron.

Otra frase, la que dice Enrico, al decirle a Pablo que nunca ha perdido

la esperanza de salvarse, necesita otra glosa para no ser mal interpretada. *Mas siempre tengo esperanza—en que tengo de salvarme:—puesto que no va fundada—mi esperanza en obras mías,—sino en saber que se humana—Dios con el más pecador, y con su piedad le salva.* Cierto que la esperanza de salvarse ha de ir fundada sobre todo en la gracia de Dios, sin la cual no podemos dar un paso en nuestra justificación, ni por tanto en nuestra salvación; pero como Dios exige para salvarnos la libre cooperación de nuestra voluntad, no podemos presumir que Dios nos salvará si no ponemos, ayudados de la gracia, las obras que Dios nos manda. Esa sería, no confianza, sino necia presunción.

Finalmente, piden otra glosa aquellas palabras de Enrico: *Es verdad: más la esperanza—que tengo en Dios, ha de hacer—que haya piedad de mi causa.* Si miramos a la disposición *subjetiva* de Enrico, la esperanza que dice tener en Dios no merece en modo alguno que Dios haya piedad de él, porque no quiere renunciar a su vida criminal: mas considerada *objetivamente*, esa esperanza puede llegar a ser, y en el caso presente será de hecho, un asidero del que se coja ese pecador, si llega la hora en que Dios, no obstante tantos deméritos, le convide al arrepentimiento. Como Pablo carecía de ese asidero, cuando para él llegó esa hora, no tuvo de qué cogerse para salvarse: él mismo, voluntariamente, se obstruyó el camino.

Creemos que con estos ejemplos se entenderá lo que echamos de menos en esta colección. Asimismo, en la comedia *El rufián dichoso*, de Cervantes, y en otras de la misma tendencia, hay peligro de que lectores incautos saquen la arriesgadísima consecuencia de que no hay por qué cuidarse de hacer penitencia a tiempo, puesto que basta hacerla en el último instante de la vida; contra la constante exhortación de los Santos Padres, que desconfían mucho de esos arrepentimientos a última hora, por más que sean posibles.

Hemos declarado nuestro pensamiento en unos pocos pasajes: dígase lo propio de tantos y tantos otros. De todo lo cual deducimos, y creemos que lo deducirán también muchos críticos y pensadores, que de la edición de estas obras teatrales se habrían de encargar personas que uniesen a una bien cultivada erudición y formación literaria una formación teológica especial: es decir, personas que fuesen, juntamente, literatos y teólogos de profesión. En tales personas, el teólogo acercaría a esas obras —Autos y Comedias—la luz de la ciencia teológica, y el literato haría descender los conceptos teológicos al plano de un estilo diáfano y fácil, y no en demasía técnico, para lograr lo que, en frase feliz, dijo Menéndez y Pelayo: *Hacer sentar a la Teología en el hogar del menestral.*

ARTURO M.ª CAYUELA, S. J.

REVISTAS

Teología: Dogmática, doctrina sobre teólogos, bíblica, patrística, medieval y moderna

Bover, José M.ª, S. I., *La gracia de la Madre de Dios*: RET 5 (1945) 65-86.

Dos aspectos de la gracia de la Virgen. 1) ¿Es la gracia de la divina maternidad formalmente santificante? No, sin duda, si para que haya santidad formal es preciso suponer una forma física cuyo efecto formal sea la santidad. Pero sí, desde el momento que se considera la divina maternidad a manera de forma lógica o moral, que constituye a María formalmente Madre de Dios; al menos si no se considera exclusivamente la generación fisiológica sola, sino en cuanto realzada por numerosos elementos o coeficientes morales que la elevan incomparablemente hasta el orden o plano divino. Y ello no sólo porque la divina maternidad está esencialmente destinada a un servicio personal y necesario de Dios, sino también porque ella es incompatible con el pecado, hace a María objeto de las divinas complacencias, le da el derecho o la capacidad de obrar sobrenaturalmente, y no menos el derecho a la herencia de la vida eterna. 2) La gracia de María es una gracia social. Así la exige el principio de la divina maternidad soteriológica, e igualmente los principios de solidaridad, de recirculación, de asociación y singularidad trascendente. Deducida así la gracia social de María de los principios mariologicos, es, sin embargo, principio subalterno y puede servir de muchos modos como coeficiente de los principios fundamentales. Su eficacia soteriológica es en muchos aspectos solamente moral; pero puede pensarse además en un influjo físico de la gracia de María en la producción de nuestra gracia, influjo que no es propiamente instrumental, sino a la manera del influjo de la causa segunda con respecto al de la causa primera, ni se debe a la actuación de una potencia obediencial activa, sino a una virtud connatural. Esta solución es probable. Finalmente, esta gracia social de María debe llamarse *maternal*, y secundariamente también *capital* dentro de ciertas limitaciones.

J. A. de Aldama

Strater, Paulus, *Sententia de immediata cooperatione B. Mariae V. ad redemptionem cum aliis doctrinis Marianis comparatur*: GREG 25 (1944) 9-37.

No intenta el autor probar con argumentos internos la probabilidad o certeza de la doctrina de la Corredención, sino hacer ver cómo, al modo de la evolución de otros privilegios de María, es de esperar que

se llegará a la plena certeza de éste. Bajo el influjo del Espíritu Santo, varias verdades católicas contenidas en el depósito de la revelación, que se conocían algo obscuramente, han ido apareciendo en su amplitud y todas sus consecuencias con un análisis más perfecto, aunándose el juicio del pueblo cristiano con el del Magisterio antes de sus definiciones, y especialmente en la Mariología.

Sólo la divina y virginal maternidad de María reluce claramente en la Escritura y la Tradición antigua de los Padres. La verdad de la plena santidad de María se obscureció algo por ciertas palabras inconsideradas de Orígenes, que influyeron en algunos Padres, lo cual no impidió que la Iglesia permaneciese en la convicción de esta verdad, que aparece sin vacilación en el Concilio de Trento. Algo semejante acaeció con el dogma de la Inmaculada Concepción. Así poco a poco han ido resaltando con mayor claridad la Realeza, la Asunción, la Maternidad espiritual de María, y en nuestros tiempos la Mediación universal.

De ciertas locuciones de la Escritura brotan algunas verdades Cristológicas y Mariológicas, que van entrando cada vez más en la persuasión de los fieles, bajo la inspiración del Espíritu Santo, y con la atenta vigilancia del Magisterio. Y los principios en que se basan son: la decencia, la eminencia de María sobre los demás Santos, y la conformidad de analogía con Cristo. Estos principios, juntándose con otros argumentos probables, dan lugar al argumento sintético. Principalmente en nuestros tiempos se da realce al principio de la conformidad análoga con Cristo, sobre todo después de la Bula de definición de la Inmaculada Concepción, que ha llevado a los teólogos a ver mejor el oficio de la Nueva Eva, reparadora y aumentadora de la vida sobrenatural. Considerando, pues, la reciente cuestión mariana de la Corredención, actualmente en estado de evolución, hay que esperar llegará a la plena luz, ya que sigue el camino de las anteriores prerrogativas de María; tanto más que las dificultades suscitadas contra la Corredención se solventan fácilmente, y la sentencia que admite el concurso inmediato de María en la redención goza de la preferencia entre los teólogos, y de la benevolencia de los Papas, que le imprimen la nota de seguridad, según la ley interna de la Mariología: las prerrogativas de María, cuando comienzan a proponerse claramente, ya no se borran del alma del pueblo fiel, y por cierto impulso interno llegan a su plena y perfecta claridad.

M. QUERA

COLOMER, L., O. F. M. *Del Ser contingente al Ser necesario*: VV 4 (1946) 5-28.

Intentamos una reducción de los argumentos tradicionales de la existencia de Dios, hacia una fórmula que nos lleve más inmediatamente a la acción profunda que determina la existencia de todo lo contingente. Las cinco vías de Sto. Tomás patentizan que todo ser arranca ontológicamente del ser necesario. Examinemos los tres momentos del curso mental en esta argumentación:

1. *Término a quo.* El punto de partida es cualquiera realidad de las que caen debajo de nuestro conocer. La afirmación de un mundo real es espontánea. Nuestro pensar comienza en la intuición de las cosas que aprehendemos reales y poco a poco vamos conociendo; luego, por abstracciones, universalizaciones y enlaces ideales pasamos al conocimiento propiamente dicho.

La realidad de las cosas nos enseña fundamentalmente su contin-

gencia. Pues bien: un aparecer absoluto de un ser que no era, es contradictorio. Luego hay que buscar un ser necesario.

2. *Proceso lógico de ascensión.* Del principio de razón suficiente dimana el de causalidad. El ser contingente necesita una causa de su ser. Lo contingente ejerce sus acciones actuando sobre algo previo. El ser necesario obrará sin objeto previo, independientemente, y por lo mismo habrá de ser absoluto, eterno, inmutable, simplicísimo, infinito, único. De lo contrario sería en algo contingente. La eficacia de este ser necesario actuará por un acto creador que comunica y conserva el ser de lo contingente.

3. *Término ad quem.* Este ser necesario, creador libre por amor, que nos da la vida y el ser, es... Dios, del que dependemos necesariamente en virtud del acto creativo. El tiene supremo dominio sobre nosotros, y al darnos ser, hemos de obrar según la naturaleza de nuestro ser, resultando El así el Supremo Legislador, y nuestro fin último. De donde resultan los órdenes religioso, moral y jurídico, que nos ligan a Dios. El pecado, al negar estas relaciones con Dios, niega el amor divino, que ha sido la fuente de donde ha manado.

F. Solá

Alejandro de Villalmonte, O. M. Cap., *Andrés de Vega y el proceso de la justificación según el Concilio Tridentino*: RET 5 (1945) 311-374.

Teniendo en cuenta el opúsculo de Andrés de Vega "Sobre la justifijación y la fe", publicado en Trento inmediatamente antes de comenzarse a tratar conciliarmente el problema de la justificación, y la fórmula de Decreto compuesta por él y conservada en las actas, puede observarse una gran coincidencia entre la doctrina de Vega y el decreto conciliar definitivo, tanto en la acción divina en el proceso justificativo como en la acción humana, como finalmente en el valor de las disposiciones del hombre. Esta coincidencia se debe a la positiva influencia del franciscano en la historia del Decreto, al lado de otros grandes teólogos tridentinos, como Salmerón, Laínez y Seripando. Un año después de publicado el célebre Decreto conciliar publicó Vega su obra *In Tridentini Concilii Decretum de Iustificatione,* que es el primer comentario a la doctrina tridentina sobre la justificación, y tal vez la mejor fuente para entenderla. El autor de este artículo resume el comentario de Vega a los capítulos V y VI del Decreto, estudiando su sentir sobre la relación de la gracia con la libertad en el proceso de la justificación, los actos positivos con que se dispone a ésta el pecador y el valor de estas disposiciones humanas.

J. A. de Aldama

Oltra, M., O. F. M. *Unidad del Ser en Cristo, según el Cardenal Mateo de Aquasparta.* O. F. M.: VV 4 (1946) 287-299.

Aquasparta pertenece a la dirección agustiniana de la Escolástica. Depende frecuentemente de S. Buenaventura, aunque sin perder nunca su propia personalidad. Es un teólogo intermediario entre la antigua y nueva escuela Franciscana.

1. *Unidad del ser de sustancia en Cristo.* El *suppositum* divino es infinito, y de ahí se desprende que puede sustantificar pluralidad de naturalezas y esencias. La sustancia individual de la naturaleza inteligente es persona cuando tiene en sí misma un ser individual y no está

unida a otra persona. Si subsiste en otra persona y está unida a otro *suppositum*, deja de ser persona. Como solamente existe un Cristo, una Persona de Cristo, es consecuente que no exista más que un *esse substantiae*. Al *ser* en sí y para sí de la Hipóstasis, llamamos *subsistentia*.

2. *Dualidad del ser de existencia en Cristo* (*esse exsistentiae*). Aquasparta respeta la doctrina de Sto. Tomás, Alberto Magno y Buenaventura como sutil y probable; él, empero, no la defiende, antes la impugna. Sus argumentos son:

a) *La Realidad de la Encarnación*: El Verbo tomó la naturaleza humana en sí; por esto Cristo es Dios por la naturaleza divina, y hombre por la naturaleza humana: luego tiene un *ser* humano por la naturaleza humana que tomó en el tiempo. Tiene un ser divino idéntico al del Padre, por el que se diferencia infinitamente del ser humano y de las criaturas; y otro ser por el que es igual a los demás hombres. La generación es el camino que conduce al ser; distinguimos en Cristo dos generaciones; luego distingamos también dos seres.

b) Cristo es "perfecto hombre"; luego consta de cuerpo y alma. Y siendo así que no hay ningún *compositum* de materia y forma si ésta no da ser a la materia o al compuesto; luego en Cristo el alma da ser al compuesto; y como no se lo puede dar divino, necesariamente se lo ha de dar humano.

c) Cristo vivió y murió. Es así que "vivere viventibus est esse"; luego, como hay que distinguir en Cristo dos clases de vidas y *sólo un viviente*, así dos seres y *un existente*

"Luego, si la esencia humana no da ningún ser, sino que éste lo recibe del Supósito Divino, entonces Cristo no es hombre en su humanidad, sino en la Divinidad, lo cual contradice a la fe."

F. Solá

Sauras, E., *Lo divino y lo natural en la Teología según Juan de Santo Tomás*: CT 69 (1945) 21-47.

La ciencia teológica es susceptible de progreso continuo en sus dos aspectos de especulativa y práctica. Juan de Santo Tomás afirma este doble carácter de la Teología, pero subordinándolos y unificándolos bajo otro carácter, superior a ambos, que es lo divino. Para él el concepto de Teología incluye la supremacía del elemento divino sobre el natural; por eso se le ha acusado sin fundamento de lo contrario.

La Teología, como verdadera ciencia, tiene sus principios, su proceso y sus conclusiones. El punto de partida es la verdad de fe, la de razón no es más que el instrumento, mediante el cual se deduce la conclusión, que se hallaba incluída en la verdad de fe.

Los principios de la Teología son las verdades de fe que el hombre cree porque Dios las ha revelado. El criterio para aceptar esas verdades como reveladas puede ser divino o humano. El divino es la autoridad infalible del magisterio eclesiástico, el humano puede ser alguno de los motivos capaces de producir certeza humana. De ahí la distinción específica de la Teología católica y de la de los herejes. El teólogo católico acepta los principios teológicos por razón divina y con criterio también divino, o sea, porque Dios los ha revelado y la Iglesia infaliblemente los propone. En cambio, el teólogo hereje puede, sí, aceptarlos por razón divina o porque Dios los ha revelado, pero sólo con criterio humano o por motivo de certeza natural. De ahí que las teologías católica y herética, aunque partan del mismo principio y lleguen a idénticas conclusiones, sin embargo, por la distinta razón formal de cognoscibilidad, son esen-

cialmente distintas. Así se ve claramente que, según Juan de Santo Tomás, en la aceptación de los principios teológicos la función prevalente corresponde a lo divino, como razón y como criterio.

El proceso teológico consiste en deducir de un principio de fe, mediante una verdad de razón, alguna conclusión teológica. La verdad de razón tiene función meramente de instrumento al servicio del principio de fe, y por consiguiente, ocupa un orden de subordinación a la verdad revelada. Esta subordinación se deriva además de que el teólogo, para usar de las verdades de razón como instrumento, previamente las ilustra con la msima fe, y por lo tanto las usa como aprobadas por la fe. La subordinación, pues, de lo natural a lo divino en el proceso teológico proviene de que las verdades de fe son los principios y las de razón son los instrumentos que iluminados previamente por la fe sirven al teólogo para sacar de los principios las conclusiones. Esta supremacía de lo divino en el proceso teológico lo deduce Juan de Santo Tomás del carácter sapiencial de la Teología, que la constituye en ciencia suprema e incapaz de ser supeditada a ninguna otra ciencia, y también del carácter inclusivo de la verdad teológica, por lo cual la conclusión no es más que una verdad incluída en el principio revelado.

Las conclusiones teológicas reciben su firmeza de la fe divina. La certeza y firmeza de la conclusión se derivan en primer lugar de las del principio de fe, en que se halla incluída, y son, objetiva y equitativamente, mayores que las de cualquier conocimiento humano; en segundo lugar se derivan también de la verdad de razón, que actúa como menor del silogismo deductivo, por usarse ésta en cuanto iluminada por los principios de fe. De ahí que la certeza objetiva o firmeza de la conclusión teológica, aunque no sea evidente, sin embargo es mayor que la de las ciencias naturales. En el silogismo que lleva a una conclusión teológica, el término medio entra como idea revelada, en cuanto atributo de la mayor de fe; y aunque entra también como sujeto de la menor de razón, para que el silogismo concluya, se ha de tomar en el mismo sentido en ambas premisas, o sea que en la menor se ha de entender, no como idea simplemente natural, sino como avalada por la revelación o iluminada por la luz del principio de fe.

Tal es la doctrina de Juan de Santo Tomás acerca de la supremacía de lo divino sobre lo natural en la verdadera ciencia teológica; y por eso "in Theologia non invenitur practicum et speculativum formaliter, sed eminenter sub ratione superiori luminis divini utrumque comprehendentis".

J. SALAVERRÍ.

CUERVO, M., *La inhabitación de las divinas personas en toda alma en gracia según Juan de Santo Tomás*: CT 69 (1945) 114-220.

En este trabajo se dedican 86 páginas a exponer la doctrina de la inhabitación según el Dr. Angélico y los teólogos anteriores y posteriores a él, hasta Juan de Santo Tomás, reservando para este último tan sólo las 20 últimas páginas.

1. *Antes de Santo Tomás de Aquino,* ni Pedro Lombardo con su identificación del Espíritu Santo con la gracia, ni Alejandro de Ales y Alberto Magno con su recurso a la acción divina productora de la gracia, ni San Buenaventura con su original apelación al concepto de donación y don propio del Espíritu Santo, lograron una explicación satisfactoria del misterio de la inhabitación.

2. Santo Tomás da la explicación teológica más satisfactoria. Según

él, la existencia de Dios en las almas consiste en una relación real de indistancia de las almas a Dios, juntamente con la consiguiente relación de razón en Dios a las almas. El fundamento de esa relación real, o la razón formal de la existencia de Dios en las almas, es la acción divina en ellas, la cual reclama el contacto inmediato de Dios, con inmediación de virtud y de supuesto. De donde se sigue que, como la acción de Dios en las criaturas puede ser de tres especies distintas, tres pueden ser también las especies de existencia de Dios en las almas: la primera, como autor del orden natural, del cual es causa por razón de *su esencia una*, tal es la presencia de inmensidad o de Dios en cuanto Uno; la segunda, en cuanto produce una participación de su Ser como es en sí mismo substancialmente, Trino en personas; tal es la presencia de inhabitación substancial o de Dios en cuanto Trino; la tercera, cuando eleva a una naturaleza creada a la unión hipostática con una persona divina; tal es la presencia de unión hipostática o personal, tan sublime que ni el mismo Omnipotente puede hacerla mayor.

Para comprender el alcance de la doctrina de Santo Tomás inculca el P. Cuervo cuatro cosas: 1.ª, que la existencia de las divinas personas en el justo es real y substancial; 2.ª, que es real y específicamente distinta de la presencia de inmensidad; 3.ª, que la presencia de inmensidad se presupone necesariamente a la de inhabitación o substancial de las personas; y 4.ª, que la gracia es causa formal de esa inhabitación, no en cuanto efecto producido por Dios, sino por razón de las operaciones de conocimiento y amor, que de ella proceden. Por eso Santo Tomás enseña que por la inhabitación Dios está presente en el alma *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*, denominación que expresa la *causa formal* de la inhabitación.

Con todo esa presencia no es meramente objetiva intencional y afectiva porque incluye, como presupuesto necesario, la presencia de inmensidad, que "es la que da toda *la realidad* y *substancialidad* a la presencia de las divinas personas en el alma; los actos de conocimiento y amor, dimanantes de la gracia, no son más que causa de que esa misma presencia substancial de las personas se tenga *de un modo nuevo*, es decir, como personas distintas entre sí" (cf. p. 145). Las gracias actuales, que disponen a la justificación, y la fe y esperanza informes bastan para establecer de un modo inicial e imperfecto la presencia en el alma de las divinas personas, pero no como enviadas donadas y poseídas. Esta posesión admite una serie indefinida de grados, desde el más imperfecto, que es el habitual del recién nacido bautizado, hasta el más perfecto de la visión beatífica; entre ellos está el de las almas místicas, que gozan de esa suprema manifestación de la vida cristiana.

3. *Después de Sto. Tomás* algunos tomistas, como Kilwardby y P. de Tarantasia, no siguieron al Angélico; otros sí, como P. de Palude, D. de Deza, Bartolomé de Torres, Cayetano, Báñez, etc. La escuela Nominalista representa en esta materia la negación más rotunda de la doctrina del Aquinate. En el siglo XVII autores como Vázquez, Valencia, Alarcón y Arriaga, parecen reducir la de inhabitación a una presencia de inmensidad. Zumel la explica por la deificación que causa la gracia.

Al Dr. Eximio, lo mismo que a Egidio Romano, discípulo inmediato de Sto. Tomás, le parece insuficiente la explicación de éste. Suárez cree que la razón del *cognitum in cognoscente et amatum in amante* sólo exige una presencia objetiva intencional y afectiva, y no llega a explicar la presencia *real y substancial*. En lo demás defiende francamente los puntos de vista del Angélico, en oposición irreductible al Nominalismo, aunque el articulista se esfuerza en convencernos de que Suárez es "*radi-*

calmente" nominalista. Suárez defiende con el Aquinate, que sola la gracia santificante puede ser la causa formal de la inhabilitación, pero no por razón de su esencia (Zumel), ni tampoco por razón de sus operaciones de conocimiento y amor; sino porque la gracia, por razón de la amistad mutua que incluye, exige una presencia real y substancial de Dios, específicamente distinta de la que corresponde al título de inmensidad. La explicación de Suárez fué seguida por gran número de teólogos, incluso de la escuela tomista, como P. Nazario, los Salmanticenses, González de Albeida, Billuart, Gonet, llegando éste a afirmar que "eam docent omnes thomistae" (p. 195). Otros, como Godoy, tratando de impugnarla, incurrieron en un más grave error.

4. *A Juan de Santo Tomás* cabe la gloria "de haber sido el primer tomista que advirtió la fundamental discrepancia que existe entre Suárez y el Dr. Angélico" (p. 200). La caridad mueve de un modo efectivo a la presencia real, la postula y exige; pero no consiste *formalmente* en ella. J. de Sto. Tomás es el que con mayor fidelidad reintegró el tomismo en este punto. Para que la presencia de las divinas personas en el alma "sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante" no sea meramente intencional y afectiva, sino real y substancial, recurre como presupuesto necesario a la presencia de inmensidad. Por la inmensidad las divinas personas se hallan ya real y substancialmente en el alma aunque sólo en cuanto se identifican con la divina esencia. Para que comiencen a existir en ella *de un modo nuevo*, o sea, *como distintas* entre sí, basta la nueva relación real a ellas, que da la gracia, en cuanto principio de conocimiento y amor sobrenatural.

A esto creemos que se reducen las ideas principales del articulista.

J. Salavarri.

Urdanoz, T., *Juan de Santo Tomás y la trascendencia sobrenatural de la gracia santificante*: CT 69 (1945) 48-90.

1. Las doce *Disputaciones* de gracia de Juan de St. Tomás no alcanzan la perfección y riqueza de otros tratados suyos. En ellas merecen destacarse las doctrinas siguientes. Lo sobrenatural en los actos y formas deriva de la triple causa, eficiente, final y formal: las dos primeras, como extrínsecas, sólo dan el sobrenatural extrínseco o "quoad modum"; sola la tercera da el sobrenatural intrínseco, o "quoad substantiam". Defiende la necesidad de un auxilio actual para todo acto sobrenatural del justo, el cual puede decirse ser debido a la forma o estado de gracia, pero es totalmente indebido a la persona que lo recibe. Discute las doctrinas de Molina y Suárez sobre el acto vital indeliberado. La causa formal de la justificación es sola la gracia santificante, y juzga insuficientes, aun en el orden de la posibilidad, el acto de contrición de Billuart y aun el hábito sobrenatural de caridad de Suárez. Sigue una vía media entre Sto. Tomás y Suárez en su doctrina sobre la posibilidad de merecer el justo ulteriores gracias actuales. Fuera de este breve apunte de ideas, se habla poco en este trabajo de Juan de Sto. Tomás, reconociendo al fin el articulista que "le ha dejado como olvidado y en plano muy secundario, para exponer el amplio cuadro de la tradición tomista, de la que nunca disuena Juan de Sto Tomás" (p. 90).

2. *Santo Tomás* en la gracia santificante distingue las funciones de operante y cooperante, cuyos efectos son respectivamente la justificación y el mérito. Pero considerando por parte del sujeto el proceso de la justificación tiene por término de gracia, como lo definió el Conc. Tridentino

y lo enseña el Angélico. También enseñó que la gracia santificante es un hábito infuso, realmente distinto del hábito de caridad, e inherente a la esencia del alma, no a sus potencias.

3. *La gracia, participación de la naturaleza divina.* Entre los efectos formales de la gracia, que se enumeran, los teólogos son unánimes en afirmar, que el primario es la participación de la naturaleza divina. Aquilatando el concepto de *participación,* como se deduce de la Filosofía clásica, de los SS. Padres, de los Teólogos y de Sto. Tomás, se llega a la conclusión de que en él se incluyen estas tres notas: ejemplarismo, grados diversos y causalidad eficiente.

4. Explicaciones teológicas. *Juan Vicente Asturicense* es el iniciador de una vía nueva para interpretar la participación sobrenatural. Según él, la gracia efectúa formalmente la participación de la divina naturaleza en lo más propio y constitutivo del ser divino, que es su "ipsum esse imparticipatum et independens, omnem praehabens essendi plenitudinem"; participación que Dios comunica al hombre como autor sobrenatural. *Curiel* y *Suárez* ponen ese efecto primario en la participación "per modum naturae" de la intelectualidad divina en su modo propio y superior a toda intelectualidad creada. La escuela tomista ha seguido en general a Juan Vicente, mientras que a Suárez le siguen casi todos "los de su escuela". Los Salmanticenses en esto se apartan también del tomismo.

5. La solución tomista es la de Juan Vicente, perfeccionada por Pedro de Ledesma. Después de apurar la dialéctica en contra de Suárez, se hacen las afirmaciones siguientes: "La gracia es participación formal e inmediata del Ser de Dios, como trascendente a toda criatura", "como infinito, acto puro y Ser por esencia", "como plenitud infinita del Ser y raíz y fuente de toda sobrenaturalidad"; "la gracia es participación de la deidad en sí misma", "de la naturaleza divina formal y reduplicativamente como divina". Por lo cual no se duda en afirmar que "la gracia es realidad trascendente a todo lo creado", y por tanto "trascendente también y análoga a todo orden de accidentes". Según esto la gracia "es *la substancia* del orden sobrenatural, la misma *vida divina* in actu primo"; y de ahí que los teólogos tomistas hablen de "una especie de *univocidad* entre la gracia y Dios" (p. 80-81). A la dificultad de que según esto la gracia sería infinita, acto puro y el mismo Dios, responden que es participación de lo infinito, modo finito, y aunque sea efecto de Dios unívoco secundum quid, es sin embargo análogo simpliciter.

Tal es, a nuestro juicio, en breve síntesis el contenido de este trabajo.

J. SALAVERRI.

BOVER, JOSÉ M., S. I. *La aparición del Señor resucitado a las piadosas mujeres*: EB 4 (1945) 5-13.

La hipótesis de que la aparición de Jesús a las piadosas mujeres, narrada por San Mateo, no sea otra que la aparición a María Magdalena, narrada por San Juan, se va abriendo camino aun entre los exegetas católicos. Urge examinar si los fundamentos de esta hipótesis son suficientemente sólidos. Todo el fundamento en que se apoya la hipótesis consiste en que en la narración de San Mateo el plural "las mujeres" es simplemente un *plural de categoría.* ¿Es así? Se demuestra que no. Primeramente, porque en San Mateo no es tan frecuente como se supone semejante plural de categoría. En segundo lugar, porque en los variados plurales empleados por San Mateo no se verifican las leyes nor-

males o condiciones esenciales de semejantes plurales. Un examen minucioso del texto evangélico convence de ello. A esto se agrega que las discrepancias entre las dos narraciones evangélicas son tales, que necesariamente queda comprometida y muy malparada la verdad de una de ellas. Y esto sin que ninguna necesidad nos obligue a identificar el doble relato, si no es el postulado, no demostrado ni demostrable, de que hay que reducir a la unidad los llamados "duplicados" evangélicos.

J. M. B.

BOVER, JOSÉ M., S. I. *La justificación en S. Pablo*: EB 4 (1945) 297-325.

Como la Teología de San Pablo se desenvuelve en dos planos diferentes: uno inferior, la redención por Cristo; otro superior, la recapitulación en Cristo, así también en su doctrina sobre la justificación cabe distinguir dos estadios: uno, representado por el binario Gálatas-Romanos; otro, por el binario Colosenses-Efesios. Se estudian sucesivamente las características de la justificacion en cada una de estas cuatro Epístolas. El resultado de este análisis comparativo es la unidad sustancial del concepto de justificación y la continuidad de un mismo pensamiento en todas ellas. Pero en esta continuidad se descubre un desenvolvimiento progresivo, motivado por el choque con la realidad. El problema dominante en el grupo Gálatas-Romanos es el contraste entre la ley y la fe; en el grupo Colosenses-Efesios, el conflicto entre la gnosis y la revelación. De ahí el carácter más jurídico de la justificación en el primer grupo, más intelectual o vital en el segundo. Si la justificación de Gálatas-Romanos puede llamarse simplemente cristiana, la de Colosenses-Efesios podría denominarse cristológica. Mas en una y otra fase la justificación se presenta como el efecto principal en el hombre de la redención de Cristo y de su capitalidad. Los justos son aquellos en quienes se logra de hecho el fruto de la sangre redentora y los que con toda verdad y propiedad pertenecen al Cuerpo Místico de Cristo.

J. M. B.

BOVER, JOSÉ M., S. I. *El simbolismo bautismal en las Epístolas de San Pablo*: EB 4 (1945) 393-459.

El simbolismo bautismal, según San Pablo, es simbolismo sacramental, representativo y eficaz, de nuestra incorporación en Cristo-Jesús, es decir, de nuestro entronque en el Cuerpo Místico de Cristo. El doble momento del rito bautismal, la inmersión y la emersión, concreta y precisa el simbolismo. La inmersión, absorbiéndonos y como sumergiéndonos en Cristo crucificado, muerto y sepultado, nos asocia e incorpora a su crucifixión, muerte y sepultura: la emersión, imagen de resurrección y de vida nueva, nos asocia e incorpora a Cristo resucitado y eternamente viviente. Y como en Cristo este tránsito de muerte a vida es *de una vez para siempre*, definitivo y eterno, tal debe ser también en nosotros el tránsito de muerte a vida: de muerte definitiva respecto del pecado, de vida eterna respecto de Dios. Y esta vida es la vida espiritual o de la gracia santificante ya adquirida, y que no debe extinguirse, y ha de ser la vida moral, vida propia *del hombre nuevo, creado según el ideal de Dios en la justicia y santidad de la verdad* (Eph 4, 24), y será un día la vida de la carne resucitada y la vida eternamente bienaventurada, cuando será Dios *todas las cosas en todos* (1 Cor 15, 28). Representativo respecto de Cristo, el simbolismo bautismal es respecto

de nosotros representativo a la vez y operativo o eficaz, es decir, verdaderamente sacramental. En virtud de este simbolismo es el bautismo el sacramento eficientemente constitutivo del Cuerpo Místico de Cristo.

J. M. B.

LOPE CILLERUELO, P., *Ideario de San Agustín durante su época maniquea*: CD 158 (1946) 337-350.

El genio de Agustín se entrega a. Maniqueísmo y a él unce el carro ya brillante de sus ideas filosóficas. Su supremo esfuerzo por coordinar los absurdos de Manés, en su libro de "Pulchro et apto". Intenta cimentar en sus ideas estéticas el dualismo maniqueísta. Por el principio primordial de la participación ve en todas las cosas bellas una emanación de Dios: bello es lo que se conforma consigo mismo. A esta unidad concurre también el orden, principio que tiende a disociar es el mal. Un sér está bien consigo, "est pulchrum"; está bien con los demás, "est aptum". La razón y el amor son dos tendencias de armonía que tienden a la unidad y se reducen al principio del bien. Estas consideraciones en Agustín son, más que las del filósofo, las del teólogo, más aún las del hombre religioso que quiere dar solución al problema del bien y del mal en sus actos personales. El alma, cuando ama algo en los cuerpos, ama en ellos la hermosura, esa luz que nos habla de la gran unidad; así se redime de su amor al "hylen". Otro tanto se diga de la razón que persigue el orden de las cosas. No puede haber pecados internos del alma; redundarían en último término en Dios mismo, pues el alma es un pedazo de Dios. Todavía más oscuro que el del alma es el problema de Dios. Dios es una mole inmensa, pues todo lo que existe tiene mole y ocupa espacio. Lo mismo se debe entender del Dios del mal. En el punto de contacto de esas dos moles se verificó la mal llamada creación, que no es sino la involucración de las últimas partículas de Dios en la materia. La creación de los católicos es imposible porque Dios no puede crear sustancias malas. Este desprendimiento de las almas de la sustancia de Dios es una necesidad absoluta: por otra parte, Dios se desprende de ellas libremente: ésta fué una de las antinomias que torturaron estérilmente el genio de Agustín. Sin embargo, en esta lucha perpetua del bien y del mal y del alma por librarse de los tentáculos de las tinieblas y de la materia, vemos ya preludiarse el himno a la providencia que ha de ser más tarde, rotas las cadenas de Manés, siguiendo ya al "Salvador por el camino estrecho", la "Ciudad de Dios".

G. O.

LOPE CILLERUELO, P., *En torno a San Agustín*: CD 158 (1946) 55-74.

Agustín llega a Cartago aun niño, trece años, sin más defensas en su equipaje contra las seducciones de aquella "Babilonia" que el "pudor innato de su sensibilidad, el pesimismo de su pobreza y el nombre de Jesús de su madre". Como desemboque normal de su vida libre se inscribe en el Maniqueísmo a los 17. Entregado a los placeres a cuyo dejo amargo natural se unían las limitaciones de su pobreza, cae en sus manos el Hortensio. Al contacto de su filosofía ecléctica, se remueven las brasas de un fuego ya latente desde su catecumenado. —¿Quién resolverá su problema religioso, ya que ante todo religioso es su problema, pues las acabadas elegancias del Hortensio no son lo que le fas-

cinan? El catolicismo y donatismo envueltos en una lucha sin cuartel, han perdido su proselitismo. El catolicismo militante, sin figuras de relieve, opone a su hambre de razones una fe intransigente. Termina por tenerlos a unos y otros por despreciables ignorantes. En cambio el maniqueísmo selecto, astuto y proselitista; con doctores de una moralidad aparentemente intachable, con el uso de las Escrituras, su Cristo y dogmas mutilados y, sobre todo, con su solución del bien y del mal, acaba por cautivarle fácilmente, y queda alistado como Oyente. Su maniqueísmo fué práctico: así lo prueban tanto su proselitismo, de que fueron víctimas Alipio, Romaniano y otros; como la regla de conduca observada: abstención de los juegos, teatros, termas. Tuvo dudas, pero las ahogó en el dogmatismo de los Selectos, Fausto entre otros. La abjuración de la secta nace del derrumbamiento ante sus ojos de la moral maniquea. Tras ella caen uno a uno sus dogmas. El del dualismo bíblico lo ve pulverizado por Elpidio. Empieza a dudar de la sustancialidad del mal. Con esta crisis llega a Milán. La influencia de Manés es definitiva en Agustín, y el troquel en que fué vaciada su juventud reaparece al contacto de los grandes dogmas católicos. "Toda su metafísica queda montada en mitades antagónicas: "amor de Dios"—"voluntad de excelencia"; es el "Doctor de la gracia" porque es el de la Mendicidad. Esto se evidencia ante la denuncia como maniqueo del pelagiano Julián de Eclana. No puede evitar un sobresalto. Desde entonces se apega más a la Tradición, multiplica las aclaraciones sobre sus escritos. Los debates sobre su mente en la cuestión "de Auxiliis" son un buen testimonio de ello. "Algún neófito venido de las filas de los "orientales" y aprovechando este mecanismo filosófico que los occidentales venimos montando, denunciará la farsa prusiana, como Agustín denunció la farsa griega. Entonces volverá a vibrar en Occidente la voz de Agustín".

(Hemos procurado reproducir fielmente las ideas del autor, sin hacernos solidarios de sus conclusiones.)

G. O.

A. C. Vega, *Capítulos de un libro. Juvenco y Prudencio*: CD, 157 (1945) 209-247; 158 (1946) 193-271.

Valoración crítica de la significación que en la historia literaria poseen nuestros dos eximios poetas.

La primera parte, dedicada a Juvenco, expone primeramente los juicios que antiguos y modernos han emitido sobre él. A continuación sigue la apreciación personal del autor. Pondera su importancia para el texto latino de la Escritura y para ciertos pasajes de exégesis. Pudiera haber sido más categórico en el uso que Juvenco hace del texto griego: Bardenhewer (III, 430) es más demostrativo en este punto. También utiliza Juvenco a Horacio, cosa que apenas concede el autor. Un pormenor que debiera también haberse ponderado en Juvenco es la creación de palabras poéticas nuevas.

El artículo consagrado a Prudencio es más extenso, analítico y entusiasta. Además del trabajo crítico contiene traducciones de algunos fragmentos y minuciosos análisis de sus obras Especial mención merece la discusión sobre la cuna de Prudencio. Véncese, con razón, el fallo del lado de Calahorra: la familiar propincuidad se muestra con más claridad y viveza por esta ciudad; en cierto pasaje se declara el poeta oriundo de la "Vasconia" regada por el Ebro; en otro se da por feligrés de Valeriano, según los códices Emilianense y Vigilano, obispo de Calahorra.

J. Madoz.

MENDÍA, BENITO, O. F. M., *Posición adoptada por Raimundo Lulio en el problema de las relaciones entre la Fe y la Razón*: VV 4 (1946) 29-62. 221-258.

Estudiamos la posición luliana comparándola, no con el averroísmo latino, sino con las otras dos direcciones que dominan en el campo de la Filosofía cristiana en los últimos decenios del s. XIII: la de S. Buenaventura y la de Sto. Tomás de Aquino.

1. *Posición de Sto. Tomás.* Teniendo a la vista sus adversarios averroístas, se coloca en su mismo terreno admitiendo que una verdad no puede ser al mismo tiempo objeto de ciencia y de fe, sin que por esto las conclusiones necesarias de la razón sean opuestas a las verdades de la fe. Estas son superiores pero no contrarias. Hay verdades que trascienden la razón humana y nunca las probará la razón "ab intrinsecis": son verdades de fe "per se". Otras hay que son cognoscibles por la razón, pero para muchos son desconocidas "ab intrinsecis", de manera que para ellos serán de fe "per accidens", pero en el momento en que las puedan demostrar por la luz natural de la razón, ya dejarán para él de ser verdades de fe. En conclusión, no puede decir el averroísta: "que secundum modum intelligendi le resulte imposible la religión cristiana, pero que la admite secundum modum credendi".

2. Esta posición de Sto. Tomás era contraria "a la tradición agustino-anselmiana, seguida tanto por los Maestros de la escuela Dominicana pretomista, como por los Maestros franciscanos en general". Estos admitían la fusión de los dos campos de conocimiento (razón y Fe), su colaboración y ayuda mutuas. Lulio toma este partido, afirmando "muchísimas veces que las verdades o artículos revelados pueden ser a un mismo tiempo objeto de fe y de ciencia, puesto que fe y ciencia son actos de entendimiento, y por consiguiente concuerdan". Es posible y aun conviene aducir pruebas a los artículos de la fe. En su favor aduce Lulio la autoridad de las Sagradas Escrituras, de los Santos Padres y Doctores: S. Agustín, S. Anselmo, Ricardo de S. Víctor...; y cita el ejemplo del mismo Sto. Tomás, que escribió un libro "contra Gentiles, qui requirunt rationes". De la Escritura cita principalmente Is 7, 9: "nisi credideritis non intelligetis".

Los argumentos con que Lulio prueba su aserto son en gran parte los mismos de que usaban los Maestros de su tiempo contra los averroístas. Pero sus razonamientos tienden a fijar su posición frente a los otros adversarios católicos a los que alude y se dirige abiertamente con frecuencia. Eran éstos los escolásticos que seguían en este punto la doctrina de Sto. Tomás.

3. El fondo del problema debatido era la autonomía de la Filosofía propugnado por Sto. Tomás, y la fusión de la misma con la Teología que propugna la escuela agustiniano-franciscana. Sirve de lema el anselmiano: "Fides quaerens intellectum", y el agustiniano: "Credo ut intelligam", que Aquasparta explica así: "Non inquirimus aliquid ultra ea quae per Scripturam tradita sunt nobis; sed hic eadem quae primo nota sunt nobis per fidem, investigamus, ut intelligamus per rationem". Lulio admite compatibilidad y simultaneidad de ciencia y fe, por cuanto que "fides non diminuatur in exaltatione cognitionis intellectus". Mas la fe es condición previa y el medio necesario para llegar a la inteligencia y demostración de las verdades reveladas, como quiera que la fe enriquece con nuevas luces y fuerzas a la razón natural. Los hombres "creen para entender" y no "entienden para creer". Se trata de la inteligencia de los principios mismos de la fe. Pero esta inteligencia es obra de la gracia, viene de lo alto, procede de la misma fe. Por con-

siguiente el llamado racionalismo luliano es una negación radical de todo racionalismo naturalista.

F. Solá.

Martins M., *A polemica religiosa nalguns Codices de Alcobaça*: BRT 42 (1946) 241-250.

El espíritu de proselitismo tan connatural a los judíos, moros y cristianos de la Península Ibérica dió lugar a una riquísima literatura de apologías y polémicas muy interesantes. Ciñéndonos a los Códices del Monasterio de Alcobaça, encontramos la Somma contra Gentes de Santo Tomás, la Disputatio christiani et Iudaei de un Benedictino Abad de Westminster (+ 1117) junto con el diálogo contra los judíos de Pedro Alfonso, etc., y otros muchísimos códices abundantes en este género literario.

F. Solá.

Oromí, B., O. F. M., *Los Franciscanos Españoles en el Concilio de Trento*: VV 3 (1945) 682-728; 4 (1946) 87-108 [1].

1. *Fr. Ludovico Carbajal.* Fué célebre por sus impugnaciones a Erasmo y por su celo en pro de la Concepción Inmaculada de María. Su obra principal fué *De Restituta Theologia.* En el Concilio fué escasa su intervención, como quiera que apenas estuvo en él un año. Tomó parte en las discusiones sobre la gracia, en las de los Sacramentos en general y Bautismo, Confirmación y Eucaristía.

2. *Fr. Antonio de la Cruz, Obispo de Canarias.* Bien poco se sabe de su vida. En el Concilio intervino desde la Sesión II en calidad de Obispo, y aunque reputado como buen teólogo, sin embargo sus intervenciones influyeron poco en el Concilio; y aun en las cuestiones sobre la justificación su posición es un tanto dudosa, si bien por lo general pueden entenderse en sentido ortodoxo. Mayor influjo tuvo su voto sobre la predicación de los regulares, según el cual se redactó el Decreto.

3. *Fr. Francisco Salazar, Ob. de Salamina.* Natural de Granada, ingresó en la Orden en la Prov. Bética, estudió en París y desempeñó importantes cargos de gobierno y aun comisiones imperiales. Fué enviado al Concilio por Maffeo, Secretario del Papa. Allí descubrió a los Legados Pontificios las intrigas de los Imperiales contra el Concilio. Nombrado Obispo titular de Salamina, asistió como tal a la segunda convocatoria del Concilio. Luego residió en Roma como Penitenciario de S. Pedro. Constituído Obispo sufragáneo de Mallorca, tuvo que abandonar la Isla acusado probablemente de simonía. Por esta misma causa estuvo en prisiones 3 ó 4 veces. Anduvo luego vagando por España confiriendo Ordenes Sagradas, por lo que fué procesado y recluído en la cárcel. De nuevo en Roma tuvo que sufrir otra vez prisiones y cárceles, hasta que murió en España hacia 1581. Sus escritos se reducen a alocuciones y votos en el Concilio, en el cual, aunque reputado por buen teólogo, ejerció muy poca influencia y su huella en el mismo es nula.

4. *Fr. Jaime de Mences.* Su biografía es desconocida. Parece que fué andaluz y profesor de Salamanca. Debió de estar muy poco en el Concilio, y quizás nunca habló en él. Sabemos que era Predicador Apostólico.

---

1 V. EE 20 (1946) 278-279.

Segundo período.

5. *Fr. Juan Jubí, Ob. de Constantina.* Nacido probablemente en Palma de Mallorca, entró en la Orden en la Prov. de Aragón, de la que fué Provincial por el año 1540. En 1542 fué nombrado Obispo titular de Constantina in partibus Numidiae. Desde este tiempo vivió en Barcelona como auxiliar del Ob. Juan Cardona. Asistió a la segunda convocatoria de Trento. Vuelto a España pasó el resto de su vida prestando servicios a las Diócesis de Vich y Barcelona, en donde murió en 1572. En los decretos del Concilio no aparece nada que se deba directamente a su intervención, bien que fuera muy asidua su asistencia a las sesiones y congregaciones. Sólo se debe a su intervención que se suprimieran algunas palabras en la primera fórmula del canon 14 sobre la Penitencia.

6. *Fr. Juan Ortega.* Siendo Ministro Provincial recibió carta del Emperador de asistir a Trento. Apenas estuvo un año en el Concilio, pues murió en él. Muy poco pudo influir en el Concilio, porque el dogma Sacramentario era conocidísimo y el Concilio evitaba las cuestiones discutibles entre los católicos.

F. SOLÁ.

MASCLAUS-GIRVÉS, R., *Sobre la raíz del Ateísmo y del descenso de la religiosidad en los tiempos modernos*: EST 2 (1946) 36-58.

Ha sugerido el tratar este tema el artículo publicado por el P. Bienvenido Lahoz en el número anterior de la misma Revista.

Es generalmente aceptada la opinión de Mns. Bonomelli en la solución al problema propuesta. Dicha opinión puede resumirse en estos términos. La causa de la relativa incredulidad moderna estriba en la laicización de la alta cultura producida por el Renacimiento. La Edad Media era eminentemente Teocentrista, mientras que el Renacimiento se convirtió en Antropocentrista. Los peligros de este movimiento aparecieron gradualmente y casi sin sentir. Primero la cultura perdió su carácter teológico; luego la filosofía y demás artes y ciencias se emanciparon, no queriendo ser consideradas como auxiliares de la Teología. Poco a poco la ciencia se hizo totalmente laica. Vino inmediatamente la corrupción de costumbres. Contra estos dos males se agitan dos movimientos: cartesianismo y luteranismo, pero que resultaron peores que la enfermedad misma. Esta es la opinión de Bonomelli.

Esta opinión, sin embargo, peca de *parcialidad* y es *incompleta*. Es *parcial*, porque "toda ella traduce una marcada animosidad a las innovaciones que rompen todo vínculo con las doctrinas de Santo Tomás de Aquino". Es *incompleta*, porque sólo presenta aspectos que resultan plena e inconcusamente convincentes a las inteligencias fuertemente preparadas.

La solución, pues, es otra: El mundo de la inteligencia y de la fe pareció que había conseguido un estado perfecto de equilibrio al llegar a la síntesis de Santo Tomás. Pero la inteligencia forcejea aún. "Las ciencias progresan a velocidades inusitadas, sin que la Teología pueda seguir sus acelerados pasos". De aquí que las ciencias se desgajen de su tronco. En consecuencia se forma un fuerte desnivel entre la fe y la razón; los Teólogos "algunos por sus inteligencias anquilosadas, otros por sentimientos de escuela, y otros, en fin, por apatía permanecen encerrados en sus moldes clásicos de la Filosofía escolástica". Aunque no faltan mentes poderosas de pura raigambre católica que intenten explorar nuevos terrenos filosóficos, deseosos de rearticular la Filosofía y las ciencias con la Teología. La obra de estos espíritus tiene la máxima realización en Descartes. El valor de su Filosofía queda patentizado en

el influjo que ejerció en toda la filosofía del s. XVII, "incluso en Pascal, Bossuet y Fenelón, y sobre todo, en Malebranche, y fuera de Francia, en las grandes figuras de Spinoza y Leibnitz".

Es, pues, necesaria una Teología-Filosofía revisionista.

[Esta Filosofía y Teología revisionista ha de ser, por lo visto, la de "las grandes figuras de Spinoza y Leibnitz", por contraposición a Santo Tomás y todos los escolásticos que han sido, según se desprende del artículo que resumimos, la "Raíz del Ateísmo y del descenso de la Religiosidad en los tiempos modernos". Nosotros al leer las Encíclicas y discursos *más modernos* de los Sumos Pontífices, creíamos de ellos precisamente lo contrario.]

F. Solá.

Marín Ortúzar, *Newman visto desde 1946*: Est 2 (1946) 9-35.

Los escritos de Newman tienen singular interés, por su contenido y por la personalidad del autor. Su conversión fué un hecho trascendental fundado en motivos poderosos. Aunque la fe es don de la divina gracia, sin embargo cuando el hombre cree puede justificar el paso dado con razones de eficacia evidente. A Newman le convenció ver que Roma era la única Iglesia Apostólica. A esta conclusión llegó por pasos. No podía él admitir ni el dogmatismo romano, ni el naturismo religioso de Oxford. Ideó, pues, su famosa *Vía Media*. Y al querer precisar su posición estudiando la historia del dogma, se encontró con que la Iglesia del siglo V era la misma que la Iglesia Romana de los siglos XVI y XVII, mientras que él con su *Vía Media* estaba en la posición de los Nestorianos y Monofisitas. La Iglesia de Roma del s. V asentaba como principio decisivo contra los herejes de su tiempo, aquel "*securus iudicat orbis terrarum*" de S. Agustín, es decir, el principio de autoridad y tradición. O lo que es lo mismo, la Iglesia auténtica admitía la "tradición", que era la piedra de escándalo de los Protestantes.

El proceso de conversión de Newman se funda en la teoría del valor del argumento histórico, que en ciertos casos llega a formar categoría aparte y es reductible al discurso impropio.

Newman manifiesta una tendencia empírica notable, en lo cual coincide con Balmes cuando quiere éste fundamentar la certeza.

F. Solá.

La Redacción, *Centenarios de los PP. Merino y La Canal, últimos continuadores de la "España Sagrada"*: CD 157 (1945) 5-15.

Coincidencia de dos centenarios: natalicio del P. Antolín Merino (1745) y muerte del P. José de La Canal (1845), "dos grandes y relevantes figuras de nuestra historia literaria y eclesiástica y singular ornamento de la Orden Agustiniana en España". Son muchas las publicaciones de los PP. Merino y La Canal, pero sus obras inmortales son la "restauración" de la Biblioteca del P. Flórez y la "continuación" de su "España Sagrada". Trabajaron juntos y eran dos hombres que se complementaban, se amaban y veneraban. Uno de los dos que hubiese faltado, y el nombre del otro no hubiese pasado tan brillante a la posteridad. La Canal era superior en talento y penetración crítica, Merino le aventajaba en capacidad de trabajo, constancia y tesón. Mientras Merino se ocupaba en la obra que más lo ha dado a conocer, la edición de las obras de

Fray Luis de León, La Canal recorría los archivos de las Diócesis catalanas, volviendo con ricos manuscritos de que se servían después los dos para su "España Sagrada". En 1930 fallecía Merino, y La Canal siguió visitando los archivos aragoneses para completar su "obra", sin contar otros trabajos. En 1934 fué recibido en la Academia de la Historia; rechazó repetidas veces la mitra que le ofrecían, hasta que diez meses antes de su muerte no pudo renunciar el primer sillón en su ya querida Academia de la Historia. Fuera de pequeños y casi estériles intentos, la "España Sagrada" no se ha podido continuar.

C. O.

ARRILUCEA, P. D. P. DE, *San Agustín y su Orden* (síntesis histórica): CD 157 (1945) 90-124.

Es un discurso pronunciado en la parroquia de Ntra. Sra. de Los Angeles de Madrid. Formó parte de una serie de conferencias, en las que, bajo el título general de "La Iglesia y las actividades sociales", eminentes oradores dieron a conocer diversos aspectos de las luchas de la Iglesia a través de la Historia. En tono, pues, exclusivamente oratorio el P. Arrilucea nos pone ante los ojos la figura de S. Agustín, que sale al encuentro de todos los enemigos de la Iglesia, y con la imagen colosal de la "Ciudad de Dios" concibe lanzar y lanza de hecho al mundo una falange de discípulos, que se comprometen a guardar en sí los olvidados consejos evangélicos y perpetúan la obra comenzada por el Africano. La realidad de los siglos ha casi superado los anhelos de Agustín al fundar el monacato de Occidente. Piedra tras piedra han ido sus hijos levantando la Ciudad de Dios. Han cumplido a la letra las palabras que el biógrafo de S. Agustín aplicó a su héroe: "Scribebant libros et docebant indoctos". Los nombres de Santos Agustinos llenan la alta Edad Media. Posteriormente Kempis, Egidio, Seripando, Noris, la escuela ascética española presidida por León, Flórez, Risco, Méndel y tantos otros van desfilando por las páginas que resumimos. Las misiones, la polémica, la teología y las ciencias profanas tienen mucho que agradecer a los hijos de S. Agustín. El Obispo de Hipona llena la Historia entera *por su persona y por su Orden.*

C. O.

CRONICA

El voto Asuncionista

A) *Súplica del Jefe de Estado español*

Ha sido entregado a Su Santidad el Papa un artístico pergamino de súplica, dirigido por el general Franco en nombre propio, de su Gobierno y de toda la Nación española, para que la Santa Sede se sirva promover la definición dogmática de la gloriosa Asunción de la Virgen María al cielo. El diploma representaba en el centro superior la imagen de la Asunción, y llevaba a ambos lados, en la orla, los escudos de la Santa Sede y de España. El documento, de fecha de 23 de enero, recuerda lo que España trabajó en promover la definición dogmática de la gloriosa Asunción. Un Obispo español, el de Osma, fué el primero en pedir a la Santa Sede esta definición dogmática, y una reina de España, Doña Isabel II, impulsada por el B. Antonio M.ª Claret, fué la que con su petición inició el actual movimiento asuncionista. El ejemplo del Obispo de Osma fué luego imitado por todo el Episcopado español, y la petición de Doña Isabel II fué renovada por el Rey Don Alfonso XIII. A los Reyes y a los Obispos se asociaron fervientemente el Gobierno español, las Diputaciones Provinciales, los Municipios, las Asociaciones religiosas y la Nación entera, hasta el punto de que en las estadísticas de las peticiones presentadas a la Sede Apostólica es España la que figura en primer lugar, no sólo por el número de las peticiones, sino también por el religioso entusiasmo con que han sido formuladas. A estas peticiones se asociaba también el actual Jefe del Estado Español.

B) *Actos en diversos Obispados de España en favor del Voto.*

TOLEDO

En contestación al requerimiento del Sumo Pontífice a los Patriarcas, Arzobispos y Obispos del mundo sobre la oportunidad de la definición del dogma de la Asunción de la Virgen, el Cardenal Primado de España, Doctor Pla y Deniel, Arzobispo de Toledo, ha dirigido últimamente a Su Santidad una carta, en que expone la gran devoción que siempre ha profesado el pueblo y el clero toledano a la Asunción corporal al cielo de la bienaventurada Virgen María, hasta el punto de que San Ildefonso, Arzobispo de Toledo, se cree instituyó la fiesta de la Asunción de María, y la santa iglesia catedral de Toledo tiene por titular la Asunción de la Virgen María, y en 1940 las autoridades, las asociaciones de A. C. y las C. M. de la ciudad de Toledo hicieron en la catedral el juramento de defender este misterio. A continuación expone el Cardenal diversos hechos que manifiestan el piadoso afecto de toda España por la Asunción, y recuerda

cómo esta devoción concuerda con el sentir de toda la Iglesia, de suerte que puede asegurarse se habría equivocado si no fuera una verdad indudable la Asunción corporal de María a los cielos. Por todo lo cual pide a Pío XII que esta verdad sea definida como dogma de fe.

AVILA

Ha sido entregado al Prelado de Avila, para su envío a la Ciudad del Vaticano, un álbum artísticamente encuadernado, con las firmas de las autoridades y personalidades más características de todos los pueblos de la diócesis. Se pide en el mismo que sea declarado dogma de fe el misterio mariano de la Asunción de la Santísima Virgen en cuerpo y alma a los cielos.

ASTORGA

En el Seminario diocesano, ante el Prelado, Dr. Mérida Pérez, tuvo lugar el solemne acto de hacer el Voto de defender la verdad de la Asunción de Nuestra Señora el Claustro de Profesores de dicho centro de estudios.

JAEN

Como final de la santa Misión predicada en la segunda quincena de febrero y primeros de marzo, el Ayuntamiento acordó formular solemnemente en nombre de la ciudad el Voto asuncionista.

SANTANDER (COMILLAS)

En la fiesta de Santo Tomás de Aquino, el Seminario y Universidad Pontificia de Comillas celebró una Academia solemne dedicada al misterio de la Asunción. A continuación damos la lista de los trabajos que se leyeron:

La Asunción de María y España, por el profesor R. P. Sandalio Diego, S. I.; *La definibilidad del misterio,* por D. Ramón Cortés, Dióc. de Vich; *La Asunción en la España de la Reconquista,* por D. Francisco Muñoz, Dióc. de Madrid; *La Asunción en el siglo de Oro,* por D. Esteban Castrillo, Dióc. de Santander; *La Asunción en la España contemporánea,* por el R. Fray Augusto de la Inmaculada Concepción, C. D.

Terminó la Academia con el Voto Asuncionista de la Universidad, que pronunció el R. P. Rector Magnífico, Francisco Javier Baeza.

C) *En el extranjero.*

CUBA

El Papa, en el mensaje que dirigió el 24 de febrero al Congreso Eucarístico de Cuba, alabó a los católicos de aquella isla, por haber pedido la definición del misterio de la Asunción de Nuestra Señora, y citó en favor de él unas palabras del Doctor Eximio Francisco Suárez.

ROMA

El 12 de diciembre pasado, en la Pontificia Universidad Gregoriana, tuvo lugar una solemne disputa pública acerca de la definibilidad del dogma de la Asunción de la Santísima Virgen. El disertante, D. J. Quadrio, defendió su tesis teológica, esclareciendo la definibilidad dogmática de la Asunción corporal prescindiendo de la muerte y resurrección, que de hecho la han precedido, pero no entran necesariamente en el concepto de Asunción. Arguyeron al disertante Mons. Armando Fares y el P. Reginaldo Garrigou-Lagrange, O. P., y mostraron su satisfacción a la solución a las dificultades que dió el disertante. A continuación el Rector Magnífico de la Universidad, P. Pablo Dezza, S. I., después de un breve discurso de clausura, con la aprobación unánime y entusiasta de la imponente Asamblea, dió lectura a un devoto mensaje al Padre Santo, en que suplicaba, con voto ardiente, la definición de este dogma de la gloriosa Asunción de la Madre de Dios a los cielos. El Voto fué acogido con calurosísimas muestras de aprobación de la concurrencia.

Conmemoraciones centenarias

P. FRANCISCO DE VITORIA, O. P.

Los PP. Dominicos de Salamanca han dedicado el número 223 (enero-marzo, 1947) de "Ciencia Tomista" a la celebración del centenario de la muerte del P. Vitoria. Daremos un breve resumen de los artículos de fondo teológico.

El P. Beltrán de Heredia muestra el humanismo cristiano que resplandece en la obra de Vitoria, contraponiéndole al humanismo pagano del renacimiento italiano y al del luteranismo germánico. Hace un panegírico de Cano, el aventajado discípulo de Vitoria, en su obra de *Locis* y demuestra el carácter práctico y sólido que infundió Vitoria a la teología. El P. Gillón, después de estudiar los textos de Vitoria sobre el pecado original, dice que su pensamiento está muy lejos del tomismo puro e integral capitaneado por Báñez. No sigue la teoría tomista del voluntario imperado y de la participación en nosotros del acto voluntario de Adán por vía de generación activa. "Su pensamiento es de transición". El Padre Victoriano Ribera expone la doctrina de Vitoria sobre el martirio. Es un acto de la virtud de la fortaleza. La caridad que impera el acto del martirio para Vitoria es la "mera voluntad de sufrir por Cristo". En cuanto a las condiciones subjetivas que requiere para que el martirio sea fructuoso, descubre el articulista en él cierto laxismo, que fué corregido luego por sus discípulos.

El P. Adolfo García prueba documentalmente cómo Vitoria defendió el contricionismo, que entonces era doctrina corriente, y tendió al atricionismo, admitiendo que basta la contrición *putata vel existimata*. Quien inició la corriente atricionista fué Melchor Cano, corriente que fijó a fines del siglo XVI la Escuela Salmantina. El P. Venancio D. Carro estudia los fundamentos teológico-jurídicos de la doctrina de Vitoria. Qué poder concede al Papa sobre el poder temporal de los soberanos temporales, y cómo resuelve los problemas planteados por el descubrimiento del Nuevo Mundo, con respecto a la conquista y colonización. Sobre esto último insiste de nuevo el P. García-Miralles en su artículo *Vitoria, Forjador y Maestro de*

la Hispanidad. Termina el número con una interesante información del movimiento vitoriano, en que se enumeran los actos celebrados y trabajos publicados durante el segundo semestre de 1946. Al final menciona la creación en Buenos Aires de la Institución Cultural Española denominada *Fundación Vitoria-Suárez,* destinada a "promover y realizar las actividades enderezadas al estudio de las doctrinas de los teólogos, filósofos y juristas españoles de los siglos XVI y XVII, y en particular de las de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, sus discípulos y sucesores".

EL CONCILIO DE TRENTO

Los PP. Agustinos de El Escorial han dedicado el número de septiembre-diciembre, 1946, de su revista "La Ciudad de Dios" a conmemorar el IV centenario del Concilio de Trento. Expone la actividad de los PP. Agustinos en aquella memorable asamblea, y presenta un estudio sobre la personalidad de Juan de Muñatones, el único agustino español, de rigurosa nacionalidad que, con carácter de Obispo, concurrió al Concilio de Trento.

SAN ANTONIO DE PADUA

Con ocasión del reciente decreto de 16 de enero de 1946, en que el Papa Pío XII declaró a San Antonio de Padua Doctor de la Iglesia con el apelativo de *Doctor Evangelicus,* la revista de los PP. Franciscanos "Verdad y Vida" le ha dedicado el número de octubre-diciembre. Después de un artículo de la redacción y del Documento Pontificio, siguen los artículos siguientes: Valentín Schaaf, O. F. M., *San Antonio, Doctor de la Iglesia. (Carta encíclica del 15 de febrero de* 1946); Carlos Balic, O. F. M., *San Antonio de Padua, Doctor Evangélico, y los demás Doctores de la escolástica franciscana*; Silvestre Larrañaga, O. F. M., *San Antonio, Maestro "in Sacra Página"*; Juan B. Gomis, O. F. M., *Ideas sociales de San Antonio;* Bernardo Aperribay, O. F. M., *La Asunción de la Virgen, según San Antonio de Padua;* El Marqués de Lozoya, *San Antonio de Padua en el arte.*

EL BEATO PEDRO FABRO

Con ocasión de recaer el IV centenario de la muerte del Beato Pedro Fabro, la revista "Manresa" le ha dedicado el número de diciembre. Damos a continuación el sumario. *El concepto de vida espiritual, según el Beato Pedro Fabro,* por el P. Ignacio Iparraguirre, S. L.; *La doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, realidad viviente en la espiritualidad de Fabro,* por el P. Carlos Guillermo Plaza, S. I ; *El Beato Fabro y la primera Residencia jesuítica en España,* por el P. Juan Creixell S. I.; *La idea de Cristo en la espiritualidad del Beato Fabro,* por el P. Francisco de P. Solá, S. I.; *El problema "acción-contemplación" en el Beato Fabro,* por el P. José Sola S. I.; *Trozos del Memorial del Beato Fabro (editados críticamente),* por el P. I. Iparraguirre, S. I. Termina el número con la *Bibliografía del B. Fabro,* sacada del reciente libro del P. Plaza, S. I., *Contemplando en todo a Dios,* sobre la espiritualidad del B. Fabro.

Nuevas publicaciones

ESTUDIOS JOSEFINOS

Acaba de salir en Valladolid el número 1 (diciembre-junio, 1947) de la revista "Estudios Josefinos", dirigida por Carmelitas Descalzos, que se propone, como dice en el pórtico de presentación, "aportar nuestro grano de arena a la erección de una robusta teología josefina, atrayendo la atención de tantos y tantos teólogos como en la actualidad cultivan estos estudios". En este número se publican las conferencias sobre San José pronunciadas el mes de junio del año pasado, parte en el templo de San Benito, regentado por la Comunidad de PP. Carmelitas, y el resto en el salón de actos del Colegio de San José de la Compañía de Jesús, de Valladolid. De ellas dimos cuenta en la crónica de EE. del año pasado, p. 622.

MISCELANEA GIOVANNI MERCATI

Organizada por el R. P. Anselmo Albareda, Bibliotecario de la Vaticana, ha salido a luz una magna "Miscelanea Giovanni Mercati", en seis grandes volúmenes, en la Città del Vaticano, como homenaje a su eminencia el Cardenal Juan Mercati, Cardenal Bibliotecario y Archivero de la Santa Iglesia Romana, en el jubileo de sus ochenta años. La obra es una colaboración mundial de ciento cuarenta y ocho monografías, en la cual figuran los siguientes nombres españoles: P. José Madoz, S. I., *Varios enigmas de la Regla de San Leandro, descifrados por el estudio de sus fuentes;* P. Bartolomé Xiberta, O. Carm., *De controversiis christologicis aevo patristico;* P. Mateo del Alamo, O. S. B., *Los comentarios del Beato al Apocalipsis y Elipando;* P. Angel Custodio Vega, O. E. S. A., *Una adaptación de la "informatio regularis" de San Agustín, anterior al siglo IX, para unas vírgenes españolas (contribución a un "Corpus regularum");* José Vives, *Reliquias inéditas del "Libellum orationum" visigótico;* P. Manuel Candal, S. I., *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia;* P. Anselmo M.ª Albareda, O. S. B., *Il bibliotecario di Callisto III;* P. Ricardo García Villoslada, S. I., *La muerte de Erasmo;* P. Pedro Leturia, S. I., *La bula del Patronato de las Indias españolas que falta en el Archivo del Vaticano;* P. José María Pou y Martí, O. F. M., *La Universidad de Lovaina y los Habsburgos españoles.*

Necrología

Ha fallecido recientemente Juan Rivière, profesor primero en el Seminario Mayor de Albi y luego en la Facultad Teológica de la Universidad de Strasbourg, colaborador de "Revue pratique d'apologétique"; de "Revue du clergé français", y últimamente de "Revue de Sciences Religieuses", y, sobre todo, del DTC. Se hizo célebre por sus trabajos sobre el dogma de la Redención. *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique.* (París, 1905), fué su tesis doctoral, defendida en Toulouse, que refundió más tarde con el título *Etude théologique.* (París, 1931; 3.ª ed.). Le dieron también celebridad *Le dogme de la Rédemption après Saint Augustin.* (París, 1930), y *Le dogme de la Rédemption chez Saint Augustin.* (París, 1933; 3.ª edición, 3 vol.). Sobre la explicación que da Rivière al sentido de la muerte redentora de N. S. Jesucristo, al desarrollar la teoría de la "reparación moral", se hicieron en EE. muy atinadas observaciones. (Cf. 399-414, 1946.)

LIBROS RECIBIDOS

* De sus AUTORES:

GARVIN, JOSEPH N., C. S. C., *The "Vitas Sanctorum Patrum emeretensium"*. Text and translation, with an introduction and commentary (Studies in medieval and renaissance latin, language and literature, XIX).—The Catholic University of America Press (Washington D. C., 1946) VI + 567.

CERULLI, ENRICO, *Il libro etiopico dei miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medio evo latino* (R. Università di Roma. Studi orientali pubblicati a cura della scuola orientale 1).—Dott. Giovanni Bardi Editore (Roma, 1943) 570 + L. 250.

EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D., *San Juan de la Cruz y el Misterio de la Stma. Trinidad en la vida espiritual.* Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.—PP. Carmelitas Descalzos (Zaragoza, 1947) 526.

GUZMÁN RENSHAW, EUGENIO, *Filosofía de la filosofía.*—Editorial bibliográfica española, Barquillo, 9 (Madrid, 1947) 85, ptas. 12.

* De la BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA:

Biblioteche ospiti della Vaticana nella seconda guerra mondiale, col catalogo dei cimeli esposti nel salone sistino.—(Città del Vaticano, 1945) 66.

Tavole e Indice generali dei primi cento volumi di "Studi e Testi" (Studi e Testi, 100).—(Città del Vaticano, 1942) XXIII + 182.

JUGIE, MARTÍN, A. A., *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale* (Studi e Testi, 114).—(Città del Vaticano, 1944).

* Del CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS, Sección de Publicaciones, Duque de Medinaceli, 4, Madrid.

ASÍN PALÀCIOS, MIGUEL, *Obras escogidas.*—Instituto "Miguel Asín" (Madrid, 1946) X + 436.

GOMIS, JUAN BAUTISTA, O. F. M., *Criterio social de Luis Vives.*—Instituto "Balmes" de Sociología (Madrid, 1946) 372.

BARBADO, MANUEL, O. P., *Estudios de Psicología experimental.*—Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Ser. C., núm. 3 (Madrid, 1946) 818.

PIQUER Y JOVER, JOSÉ J., *El niño abandonado y delincuente. Consideración etiológica y estadística.*—Instituto "San José de Calasanz", Ser. A., núm. 7 (Madrid, 1946) XXVI + 455 + 88 lám.

ABEL SALAZAR, JOSÉ DE XTO. REY, O. S. A. R., *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada* (1563-1810).—Inst. Santo Toribio de Mogrovejo (Madrid, 1946) XXIII + 781.

* De la EDITORA NACIONAL, Avenida José Antonio, 62, Madrid.

HELLÍN, JOSÉ, S. J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez.*—(Madrid, 1947) 446.

* De la EDITORIAL RAZON Y FE, S. A., Zurbano, 80, Madrid.

BULNES, José P., S. I., *La filosofía del deber.*—(Madrid, 1947) 290. ptas. 23.

* De la EDITORIAL CATOLICA, Alfonso XI, 4, Apartado 466. Biblioteca de Autores Cristianos.

AMORÓS, Fr. León, O. F. M., APERRIBAY, Fr. Bernardo, O. F. M., OROMÍ, Fr. Miguel, O. F. M., *Obras de San Buenaventura,* Edic. bilingüe, t. 3: *Camino de la Sabiduría.*—(Madrid, 1946) 798, ptas. 35.

SALVATIERRA, Juan M.ª, S. I., *Misión de la Baja California,* con introducción, arreglo y notas por el R. P. C. BAYLE, S. I. (Colección España Misionera, edit. por el C. S. de M.).—(Madrid, 1946) 268, ptas. 15.

RIBADENEIRA, Marcelo de, O. F. M., *Historia de las islas del archipiélago filipino y reino de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón.* Ed., prólogo y notas por el P. Juan R. LEGÍSIMA, O. F. M. (Col. Esp. Mis., edit. por el C. S. de M.).—(Madrid, 1947) LXXV + 652, ptas. 30.

TRANCHO, Fr. Antonio, O. P., *Obra selecta. Una Suma de vida cristiana.* Los textos del P. Granada, selec. por el orden de la "Suma Teológica" de Santo Tomás de Aquino.—(Madrid, 1947) LXXXVIII + 1162, ptas. 45.

Obras de San Agustín, III, *Obras filosóficas.* Versión, introducciones y notas de varios Padres.—(Madrid, 1947) XV + 1047, ptas. 45.

De la EDITORIAL EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14.

SIMÓN-PRADO, *Praelectionum Biblicarum compendium,* II, *Vetus Testamentum,* liber 1, *De Sacra Veteris Testamenti historia,* Ed. 5.ª, 1.ª hispana.—(Madrid, 1947) XXXII + 655, ptas. 50.

FERNÁNDEZ DE LABASTIDA, Gratiniano, C. SS. R., *Jóvenes sin rumbo, sus causas, sus remedios.*—(Madrid, 1946) 172, ptas. 10.

SARABIA, Ramón, C. SS. R., *A los niños pláticas y ejemplos,* 2 t., 3.ª ed. (Madrid, 1945) 390 y 364, ptas. 20.

Manual de la archicofradía de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro.—(Madrid. 1946) XV + 633, ptas. 16.

MORÁN, Epifanio, C. S. S R., *Esclavos de "la Esclava".*—(Madrid, 1946) 147.

* De la EDITORIAL LABOR, S. A., Provenza, 86, Barcelona.

KLIMKE, Federico, S. I., *Historia de la Filosofía.* Trad. y ampliaciones a cargo de Profesores de la Facultad filosófica del Colegio Máximo de San Ignacio, Barcelona-Sarriá, Redactores de "Pensamiento".—(Barcelona, 1947) XXIII + 932.

* De la EDITORIAL HERDER, Balmes, 25, Barcelona.

HEREDIA, G. M. De, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos.*—(Barcelona, 1946) X + 405, ptas. 28.

* De la EDITORIAL LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

BERNARDOT, P. M. V., O. P., *De la Eucaristía a la Trinidad.* Trad. del francés por el P. Eduardo Aguilar Donis, O. P., 4.ª ed.—(Barcelona, 1946) 158, ptas. 4,50.

PETAZZI, JOSÉ M.ª, S. I., *La Hora santa. Meditaciones para la tarde de todos los jueves del año.* Trad. del italiano, 2.ª ed.—(Barcelona, 1947) 342, ptas. 11.

* De la EDITORIAL BALMES, Durán y Bas, 9, Barcelona.

CATALINA DE GÉNOVA, SANTA, *Tratado del Purgatorio.*—(Barcelona, 1946) 63, ptas. 2,50.

BALMES, JAIME, PBRO., *Máximas entresacadas de las obras de San Francisco de Sales y distribuídas para todos los días del año.*—(Barcelona, 1946) 61, ptas. 2,50.

Liturgia Popular. La Comunión a los enfermos, la Extremaunción, la Bendición Apostólica, etc. Trad. de los textos del Ritual Romano. (Barcelona, 1936) 36, ptas. 2.

¡Hacia el amor! Puntos de oración para un retiro de diez días, tomados de las oraciones de la recomendación del alma.—(Barcelona, 1946) 72 ptas. 2,50.

BOVER, JOSÉ M., S. J., *El Nuevo Testamento traducido del griego y comentado,* 1, *El Evangelio de San Mateo.*—(Barcelona, 1946) XVI + 583.

* De la EDITORIAL LUMEN, Rocafort, 219, Barcelona.

ALMAZÁN, MANUEL, Pbro., *Jesús de Nazaret.* Con inclusión íntegra de las fuentes evangélicas.—(Barcelona, 1946) XXVI + 434.

LAPORTA, J. M., *El arte del payaso,* Recopilaciones de juegos, bufonadas y chistes de payasos, con un breve manual para los aficionados.—(Barcelona, 1946) 247.

* De EL MENSAJERO DEL CORAZON DE JESUS, Bilbao, Apart. 73.

MADOZ, JOSÉ, S. J., *La Iglesia nuestra Madre. Su paso de luz sobre la tierra.*—(Bilbao, 1946) 311.

* De la EDITORIAL MARIETTI, Via Legnano, 23, Torino (118), Italia.

PARENTE, PETRUS, *Collectio Theologica Romana ad usum seminariorum,* 1, *Theologia Fundamentalis, Apologetica, De Ecclesia, De fontibus revelacionis;* 2, *De Deo Uno et Trino,* 2.ª ed.; 3, *De Verbo Incarnato,* 2.ª ed.; 4, *De Creatione universali, De Angelorum hominisque elevatione et lapsu,* 2.ª ed.; 5, *Anthropologia supernaturalis, De gratia et virtutibus,* 2.ª ed.—(Turín, 1946) 233, 332, 329, 180, 216, Lire, 250, 300, 300, 200, 220.

PIOLANTI, ANTONIUS, *Collectio Romana,* 6, *De Sacramentis,* 2.ª ed.; 7, *De Novissimis.*—(Turín, 1946) 459, 133, Lire 450,150.

* De EDIZIONI LITURGICAE, Via XXIV Maggio, 10, Roma, Italia.

ROGER, JACQUES, O. S. B., *Les origines de Prime* (Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", 19).—(Roma, 1946) 132.

* De DESCLÉE, de BROWER, París-Bruges (Bélgica). Quai aux bois, 22.

THILS, GUSTAVE, *Théologie des réalités terrestres,* 1, *préludes.*—(Bruges, 1946) 198.

MARSIEGA, S. A.
M. Pelayo, 26.—Madrid